

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE  
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**VINICIUS LIMA OLIVEIRA**

**A RELIGIOSIDADE EM UNIVERSITÁRIOS DA GERAÇÃO Y NA  
CRISE DA MODERNIDADE: UM ESTUDO DE CASO NA  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE (UFS)**

**SÃO CRISTOVÃO  
2017**

**VINICIUS LIMA OLIVEIRA**

**A RELIGIOSIDADE EM UNIVERSITÁRIOS DA GERAÇÃO Y NA  
CRISE DA MODERNIDADE: UM ESTUDO DE CASO NA  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE (UFS)**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Sergipe, na área de concentração: Sociologia da Religião. Linha de pesquisa: Campo Religioso Brasileiro.

**ORIENTADOR (A): DR. CARLOS EDUARDO BRANDÃO CALVANI**

**SÃO CRISTOVÃO  
2017**

OLIVEIRA, Vinicius Lima. **A religiosidade em universitários da geração y na crise da modernidade.** Dissertação apresentada ao Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de Sergipe para obtenção do título de mestre em Ciência da Religião.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof.(a) Dr.(a). \_\_\_\_\_ Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof.(a) Dr.(a). \_\_\_\_\_ Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof.(a) Dr.(a). \_\_\_\_\_ Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

*Para Mickele e Nicolas*

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço ao Criador pelas faculdades e oportunidades que me entregou, aos meus pais que, lá atrás, fizeram tudo o possível para me ensinar o valor do estudo, a Ailton Ribeiro pelo incentivo fundamental no período de seleção para o mestrado, a Marcos Militão que acreditou em mim e me permitiu estudar enquanto trabalhava, a minha irmã Vanessa pelo apoio constante e pelo cansativo trabalho de revisão deste texto, agradeço também a Tiago Santana por ter aberto as portas de sua casa para me hospedar no período da qualificação, pesquisa de campo e defesa. Sou muito grato ao meu orientador, Prof. Dr. Carlos Calvani, pelas preciosas horas de orientação, mas, sobretudo, pelas conversas informais de “pastoreio”. Por fim, agradeço a pessoa mais importante, a minha esposa Mিকেle, obrigado pela compreensão quando estive ausente, pela paciência com nosso bebê recém-nascido enquanto eu estudava e trabalhava e, principalmente, pelo seu apoio e amor.

*“Portanto, se o Filho os libertar,  
Vocês de fato serão livres”.*

Jesus Cristo

## RESUMO

O problema que orientou o desenvolvimento desse trabalho foi compreender as particularidades da religiosidade em universitários membros da geração Y, através de um estudo de caso, tendo como “pano de fundo” o contexto sociocultural recente, ou seja, a modernidade contemporânea. Para investigação do problema proposto, adotamos como objeto de pesquisa 190 jovens universitários, alunos da UFS - Universidade Federal de Sergipe, com idade entre 18 e 30 anos. No que diz respeito a metodologia, desenvolvemos pesquisa bibliográfica sobre a modernidade atual - que aqui definimos como crise da modernidade - e sobre a questão das novas gerações, com atenção especial para a geração Y. Então, num segundo momento utilizamos como ferramenta analítica a pesquisa de campo. As interpretações apresentadas nessa obra, fruto dos dados coletados e da revisão de literatura citada, sugerem que as novas gerações em ambientes universitários assumem uma religiosidade sensivelmente peculiar se comparadas com gerações anteriores.

**Palavras chaves:** Geração Y, modernidade, universitários, religiosidade.

## **ABSTRACT**

The aim of this paper is to understand the particular religiosity of university students belonging to generation Y, through a case study, considering their recent sociocultural context, namely, contemporary modernity. The participants of the research were 190 students from the Federal University of Sergipe (UFS) aged between 18 and 30 years old. The methodology of this study includes literature reviews of the so-called “crisis of modernity” and the matter of the new generations, especially generation Y. Additionally, field research was used as an analytical tool. The data collection from the field and the literature reviewed suggest that the new university young generation show a peculiar and different religiosity if compared to previous generations.

**Keywords:** Generation y, modernity, university students, religiosity



## SUMÁRIO

|  |           |
|--|-----------|
| <b>INTRODUÇÃO.....</b>   | <b>11</b> |
| <br><b>1 MODERNIDADE: INTERPRETAÇÕES DE SEUS ALCANCES E CONSEQUÊNCIAS .....</b>  | <b>17</b> |
| 1.1 MODERNIDADE, RELIGIÃO RELIGIOSIDADE.....   | 18        |
| 1.2 MODERNIDADE, EPISTEMOLOGIA E SEUS REFLEXOS NA RELIGIOSIDADE.....   | 26        |
| 1.3 MODERNIDADE, ECONOMIA E RELIGIÃO.....  | 30        |
| 1.4 MODERNIDADE, CULTURA E RELIGIÃO.....   | 33        |
| 1.5 O DEBATE EM TORNO DA “CRISE” DA MODERNIDADE: MAL-ESTAR E FRAGMENTAÇÃO NA “PÓS-ULTRA-HIPER” MODERNIDADE “TARDIA” .....          | 35        |
| <br><b>2 SOBRE AS NOVAS GERAÇÕES.....</b>  | <b>40</b> |
| 2.1 DESENVOLVIMENTO DO ESTUDO DAS GERAÇÕES.....  | 40        |
| 2.2 A GERAÇÃO Y: SUA INTERAÇÃO COM O ESTADO ATUAL DA MODERNIDADE E AS IMPLICAÇÕES EM SUA RELIGIOSIDADE .....                       | 44        |
| 2.2.1 Geração Y e epistemologia.....   | 46        |
| 2.2.2 Geração Y e configuração familiar.....   | 49        |
| 2.2.3 Geração Y e economia.....  | 51        |
| 2.2.4 A Geração Y e a cultura.....   | 52        |
| 2.3 RELIGIÃO E RELIGIOSIDADE NA GERAÇÃO Y.....   | 53        |
| <br><b>3. UMA RADIOGRAFIA DA RELIGIOSIDADE DA GERACAO Y NA CRISE DA MODERNIDADE: INVESTIGAÇÃO ENTRE UNIVERSITÁRIOS DA UFS.....</b> | <b>57</b> |

|   |           |
|---|-----------|
| 3.1 NOSSOS SUJEITOS.....                  | 58        |
| <b>3.1.1 Dados sociodemográficos.....</b> | <b>59</b> |
| 3.2 RELIGIÃO.....                         | 60        |
| 3.3 RELIGIÃO E CONFIGURAÇÃO FAMILIAR..... | 66        |
| 3.4 ECONOMIA E RELIGIÃO.....              | 70        |
| 3.5 EPISTEMOLOGIA E RELIGIÃO.....         | 71        |
| 3.6 RELIGIÃO E CULTURA.....               | 76        |
| 3.7 RELIGIOSIDADE.....                    | 77        |
| 3.8 PERGUNTAS ABERTAS.....                | 82        |
| <br>                                      |           |
| <b>4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>        | <b>85</b> |
| <br>                                      |           |
| <b>ANEXOS.....</b>                        | <b>89</b> |
| <br>                                      |           |
| <b>REFERÊNCIAS.....</b>                   | <b>94</b> |

## INTRODUÇÃO

Não é nova a teoria que sustenta a existência de não apenas uma, mas “várias modernidades”. Isso significa compreender o que se convencionou chamar “modernidade” como uma conjuntura de fatores que alteraram os rumos do Ocidente e que, em seu desenvolvimento, se caracterizou por várias fases com diferentes desdobramentos no campo da política, da economia, da filosofia, da cultura e, conseqüentemente, da religião.

Podemos listar, embora de maneira não exaustiva, essa percepção de diferentes abordagens da modernidade nos trabalhos de alguns pensadores, como por exemplo, Hervieu-Lèger (2008), Giddens (1991), Bauman (1999), Habermas (2000), Rouanet (1993). Esses discursos, em parte, reconhecem as profundas modificações que a modernidade trouxe ao Ocidente, sem ignorar o fato de que tais alterações, inevitavelmente, provocaram conflitos, ajustes e adaptações desencadeando crises na medida em que modificaram a vida das sociedades atingidas.

A constatação de que essas modificações nem sempre se dão em bloco, mas em diferentes escalas e âmbitos, faz surgir debates em torno dos valores da modernidade. Assim, encontramos anúncios de sua superação (na expressão “pós-modernidade”) ou de dilatações de suas conseqüências (nas expressões “hipermodernidade” ou “ultramodernidade”), ou ainda o discurso de que todas essas expressões apenas apontam para um amadurecimento da modernidade, como na expressão “modernidade tardia”.

Essas e outras nomenclaturas que adjetivam a modernidade evidenciam que o processo de modernização não se dá sem tensões. Um exemplo é que em muitas sociedades ocidentais, a implantação do ideal político da modernidade através do conceito de “estado laico” não foi acompanhada da materialização dos ideais econômicos da modernidade (progresso, ciência) ou de processos culturais a ela associados (secularização, educação humanista, etc.). Diante de novas conjunturas sociais que emergiram no Ocidente, a expressão “crise da modernidade” alcançou diferentes ecos que reverberam

em distintos esforços de compreender os ideais da modernidade em seus primórdios e, ao mesmo tempo, as resistências aos mesmos.

A segunda metade do século XX dá testemunho do esforço empreendido por diversos teóricos na tentativa de classificar e compreender as modificações que se revelaram na conjuntura moderna do mesmo período. Foi nessa época que começaram a despontar nomenclaturas e conceitos que demarcam “o novo”. O “novo” é apresentado por alguns teóricos ora como ruptura ou descontinuidade da modernidade, enquanto outros, ao mesmo tempo em que o reconhecem, interpretam-no como um processo contínuo da própria modernidade.

Nota-se, por exemplo, essa ambivalência nos títulos de algumas obras que se propuseram a versar sobre o tema. Por exemplo, Anthony Giddens lança em 1990, “As consequências da modernidade”, que, como o título sugere, apresenta as novas demandas sociais, culturais e econômicas do século XX como consequências da própria modernidade. Zigmunt Bauman, outro que ao menos em seus primeiros trabalhos defende a ideia de continuidade, lança em 1991, “Modernidade e Ambivalência” e posteriormente, em 2001, “Modernidade Líquida”. No Brasil, Sérgio Paulo Rouanet, filosoficamente alinhado com Habermas na defesa dos ideais da modernidade, publica uma coleção de ensaios nos quais reconhece a crise, mas afirma que a mesma deve ser compreendida apenas como um “mal-estar na modernidade” (título da coletânea).

No outro polo, Gianni Vattimo (2007), que anuncia o fenecimento da modernidade, escreve em 1985, “O fim da modernidade”, sendo que antes dele, em 1979, Jean-François Lyotard (2008) defendeu um período pós-moderno, em especial no que tange a epistemologia, quando publicou “A condição pós-moderna”. Isso faz ecoar a seguinte questão: as demandas sociais, culturais, políticas, econômicas, epistemológicas, religiosas, literárias etc., que nos foram apresentadas a partir de meados do século passado, são uma espécie de “mal-estar” da modernidade ou apontam para uma interrupção da mesma e para o surgimento de uma nova ordem sociocultural?

Pretender responder a esse questionamento nos levará a refletir sobre o que de fato mudou na modernidade. Será que as suas bases foram trocadas?

O mundo atual, ao menos no Ocidente, já não está apoiado sobre o capitalismo, a ciência e a rejeição de autoridades impostas, por exemplo? Por outro lado, é possível afirmar que as especificidades do mundo contemporâneo são as mesmas do final do século XVII e início do século XVIII? Ou sendo mais atual, a sociedade contemporânea anseia pelas mesmas realizações que aspirávamos nos anos 60 do século passado, por exemplo? Conhecemos pelos mesmos métodos? Produzimos e apreciamos o mesmo tipo de arte? Alimentamos o mesmo otimismo? Valorizamos as mesmas instituições?

É especialmente no pensamento das novas gerações que encontramos, com mais evidência, indícios da mentalidade moderna contemporânea, sobretudo, pelo fato das mesmas terem nascido sob um período de efervescência e maturação dos dilemas da modernidade. Como percebeu Jorge Cláudio Ribeiro (2009), em pesquisa com aproximadamente três mil jovens, a população dessa faixa etária tende a romper primeiro com os padrões sociais estabelecidos, recepcionando, com menos resistência, as mudanças que se mostram, porém de modo acrítico, individualista e hedonista.

Quanto às questões referentes à modernidade no Brasil, essa primeira recepção das tendências socioculturais pelos mais jovens deve ser verdade, pois, vivendo em uma realidade multifacetada como a nossa, onde muitos setores da sociedade ainda não experimentaram nem mesmo a primeira modernidade, as gerações mais jovens estão sob uma espécie de subcultura internacional ou mundializada. De acordo com Peter Berger (2001, apud RIBEIRO 2009), esse grupo recebe uma educação superior do tipo ocidental secularizada que influencia suas crenças e valores.

Tal postura traz, inevitavelmente, consequências no modo como as novas gerações vivem sua religiosidade e se relacionam com as instituições religiosas. Se, da parte de alguns há uma evidente resistência a dogmas ou a discursos religiosos coercitivos, outros se submetem às metanarrativas religiosas em virtude da aparente segurança espiritual e emocional que elas oferecem. Entre esses dois polos, há tanto os indiferentes à religião, como aqueles que mesclam símbolos e conceitos de diferentes religiões, atribuindo-lhes novos valores e significados. A presente dissertação mapeia essa situação em um recorte específico – jovens universitários com idade entre 18 e 30 anos.

Para alcançar esse objetivo, o presente texto combinará uma dupla metodologia: pesquisa bibliográfica e pesquisa de campo – através de estudo de caso na UFS – Universidade Federal de Sergipe. Os dois primeiros capítulos serão dedicados à fundamentação teórica a partir de pesquisa bibliográfica em torno de dois eixos: (a) a modernidade e os termos correlatos (“pós-modernidade”, “ultramodernidade”, “modernidade líquida”, “modernidade tardia”, “hipermodernidade”) que tentam definir seus contornos atuais. Para nossos propósitos, nos deteremos especialmente na tematização desses termos em torno do fenômeno religioso; b) As tentativas mais recentes de compreender a questão geracional, com atenção especial a uma faixa etária específica que, por falta de outra nomenclatura, tem sido, aos poucos, chamada em alguns ambientes acadêmicos de “geração Y”. De igual modo, interessa-nos tentar compreender de que maneira essa faixa etária se posiciona em relação à religião no contexto da modernidade contemporânea. Para efeitos de clareza, empreenderemos, no momento oportuno, uma tentativa de compreender as características e especificidades dessa geração.

Um dos fatores que caracteriza uma geração é a maneira como essa interage epistemologicamente com o mundo na medida em que são expostas a novas tecnologias não disponíveis às gerações anteriores, tais como a internet, as redes sociais, etc. Esse tipo de relacionamento com o mundo à sua volta e a tentativa de dar-lhe sentido minimamente objetivo reflete-se também no modo como cada uma dessas gerações lida com a tradição religiosa herdada da família e com outras tradições com as quais se encontra ao longo da vida.

Para fundamentar a pesquisa bibliográfica acerca do tema da modernidade contemporânea, nos valeremos, principalmente, do referencial teórico disponível nas obras de Zigmunt Bauman, Anthony Giddens, Peter Berger, Lyotard, Daniel Bell, Daniele Hervier-Lèger, dentre outros. Em relação à questão das gerações, a pesquisa girará em torno dos conceitos sociológicos do problema geracional desenvolvidos por Karl Mannheim. Todos os outros referenciais sobre o tema das gerações, neste trabalho, estarão em diálogo com a discussão construída por este autor. Associado a isso, recorreremos à textos mais recentes que versam sobre a geração Y e as especificidades desse grupo geracional.

Finalmente, no último capítulo apresentaremos uma pesquisa de campo com jovens universitários cuja faixa etária se enquadraria no que vem sendo chamado de “geração Y” e que vivem sob os efeitos da modernidade atual, pontuando como essa conjuntura (modernidade contemporânea e os contornos de sua geração), se relaciona com sua (s) dinâmica (s) religiosa (s). O recorte específico dessa pesquisa se deu no âmbito da Universidade Federal de Sergipe, campus de São Cristóvão, mediante aplicação de questionário que se encontra na seção anexos deste trabalho.

A pesquisa de campo ocorreu entre os dias 28 de novembro e 02 de dezembro de 2016. Foram aplicados 190 questionários, ressaltamos que optamos por não seguir o rigor estatístico na definição dessa amostra, deixando essa possibilidade para um possível futuro aprofundamento desta pesquisa. Os estudantes que responderam à pesquisa foram abordados aleatoriamente, em três turnos – manhã, tarde e noite - em ambientes de grande circulação do campus, tais como restaurante universitário, lanchonete principal do campus, prédios de aulas (didáticas 1, 2, 3, 4, 5 e 6).

Após breve identificação do pesquisador e das intenções e natureza da pesquisa os estudantes que tinham idade compatível com o grupo pesquisado e se mostravam interessados em responder ao questionário recebiam o mesmo e respondiam as questões sob observação do pesquisador, que só se manifestava quando surgiam dúvidas sobre as perguntas e/ou sentenças do instrumento de pesquisa. Observamos que houve grande interesse dos alunos interpelados em responder ao questionário e nenhum deles se mostrou resistente a participação na pesquisa. Ao contrário disso, por parte de diversos participantes, foi possível notar certo interesse sobre o tema examinado, o que gerou vários diálogos sobre o tema da religião/religiosidade entre alguns entrevistados e o pesquisador.

Quanto à elaboração do questionário, fomos influenciados principalmente, pelo instrumento usado por Ribeiro (2009) em sua pesquisa com universitários paulistanos. Também nos valem de questões propostas por Libânio (2004) para nortear nosso instrumento de pesquisa. À medida que pensávamos nas questões, usamos como “pano de fundo” a fundamentação teórica que aqui se encontra nos dois primeiros capítulos para que fosse

possível verificar se parte do que tem sido dito na literatura acadêmica acerca da modernidade contemporânea se aplica ao grupo geracional que estaria mais exposto as influências da mesma.

Ainda salientamos que embora a exposição detalhada do resultado da pesquisa se encontre no terceiro capítulo, nas duas primeiras seções podem aparecer partes do nosso resultado de pesquisa para exemplificar ou subsidiar a argumentação, ou ainda para contrapor algumas das exposições teóricas aqui apresentadas. O instrumento utilizado para as análises estatísticas foi o SPSS 22. A partir dele extraímos os gráficos, médias, cruzamentos e análises aqui apresentados. Pontuamos que não cobrimos todas as possibilidades de análises devido à natureza desse trabalho, restando um leque de possibilidades a ser explorado em pesquisas futuras.

Diante disso, pretendemos, ao final da pesquisa, registrar uma espécie de radiografia de um momento histórico específico entre membros da geração Y na tentativa de compreender sua religiosidade e, desse modo, estabelecer bases para maiores aprofundamentos, bem como oferecer a agentes do campo religioso uma visão mais objetiva da situação da população jovem.



## **CAPÍTULO I**

### **MODERNIDADE: INTERPRETAÇÕES DE SEUS ALCANCES E CONSEQUÊNCIAS**

O diálogo acerca do tema da modernidade contemporânea, qualquer que seja a nomenclatura atribuída a ela – modernidade líquida, modernidade tardia, ultramodernidade, hipermodernidade ou pós-modernidade – passa pela compreensão do que foi considerado o ideal da modernidade ao longo dos seus dois séculos de história até chegar a seus contornos atuais.

Na tentativa de cumprir essa tarefa é preciso pontuar - mesmo que “por amostragem”, em face da grandiosidade da tarefa - o que a modernidade significou, o que agora significa e qual sua influência sobre diversos ramos da conjuntura sociocultural no Ocidente. Afinal, como afirma Anthony Giddens: “Quando falamos de modernidade [...] nos referimos a transformações [...] que têm suas origens no Ocidente”. (1991, p. 173).

Florescido e amadurecido na Europa entre os séculos XVI e XVIII, o ideário da modernidade expandiu-se para grande parte das sociedades ocidentais e manteve sua vitalidade até a primeira parte do século XX. Como seus traços mais marcantes temos a fé na ciência e na técnica, no progresso e desenvolvimento, no poder do mercado e na liberdade do indivíduo para conhecer e escolher suas ações.

Nesse “bojo”, a modernidade inaugurou um período de autonomia em relação a classes aristocráticas e religiosas. Sendo assim, nesse capítulo nos deteremos na identificação das transformações trazidas pela modernidade sobre as relações econômicas, o conhecimento, a cultura e a religião, tentando perceber a relação de interdependência entre os mesmos. Assim, ao final, compreenderemos o atual estado da modernidade e se o mesmo aponta para a crise da primeira modernidade, uma maturação da mesma, ou para o início de um novo período sociocultural.

## 1.1 MODERNIDADE, RELIGIÃO E RELIGIOSIDADE

Antes de pensarmos a respeito da influência da modernidade sobre a religião e a religiosidade precisamos definir o que entendemos por esses conceitos. Apresentar definições é um processo complexo, especialmente quando tentamos definir aquilo que já foi bastante definido. Isso é válido para os conceitos de religião e religiosidade. Mas, devido à necessidade, empreenderemos essa tarefa de forma sucinta, indicando de quais conceitos nos apropriamos nesse texto e apontando as conexões dos mesmos com nosso objetivo aqui.

Sobre o conceito de religião, em seu livro *Dossel sagrado*, Peter Berger (2008) traz um apêndice sobre algumas definições sociológicas de religião. Para ele toda definição pode ter sua utilidade, devendo-se escolher entre as mais úteis e menos úteis. Nos valemos dessa percepção para estabelecer qual a definição mais útil ao nosso trabalho. De maneira sucinta, dizemos que entendemos religião como um evento social, oriundo das interações e necessidades sociais (DURKHEIM, 1989), mas a religião também reflete necessidades antropológicas, como definiu Thomas Luckmann (BERGER, 2008). A priori, Georg Simmel também parece entender a religião dessa perspectiva ao afirmar que ela nasce da necessidade de interação entre o indivíduo e o grupo social. Tal interação, quando acontece satisfaz sua necessidade humana de pertencimento (SIMMEL, 2009).

Libânio também concorda com a definição de religião como fato social ao dizer que:

Uma definição sociológica de religião é uma definição da religião enquanto parte da dinâmica social, influi sobre ela e dela recebe um impacto decisivo. Uma definição sociológica da religião é uma definição da religião como fenômeno social, fenômeno imerso numa completa e movimentada rede de relações sociais. (LIBÂNIO, 2002, p. 111).

Porém, segundo ele, a definição de religião não deve se limitar aos aspectos sociais apenas. Ratificamos essa ideia, pois há fatores que estão para além da dinâmica social e que demarcaram a construção das

religiões. Em nossa perspectiva, quando falarmos em religião, estamos pensando no fenômeno social, mas, sobretudo, nas religiões conhecidas e instituições religiosas, sabendo que as mesmas estão no imaginário dos indivíduos e se mostram como uma demanda antropológica (BERGER, 2008).

Já o conceito de religiosidade que adotamos aqui é o Georg Simmel (2009). Para Simmel a religiosidade precede a religião e é um fenômeno invariável à humanidade. Partindo desse pressuposto, ele defende que todo indivíduo é religioso, porém em alguns a religiosidade se mantém em formas rudimentares e em outros se desenvolve assumindo um papel fundamental capaz de organizar toda a existência. Um exemplo desses últimos são aqueles que assumem um compromisso com regras de fé próprias de comunidades religiosas.

Dessa forma a religiosidade é independente da religião e esta é produto da interação entre a religiosidade e fluxo da história com suas demandas e especificidades, por isso, a questão central da sociologia da religião de Simmel é a religiosidade e não Deus (VANDENBERGHE, 2005 apud RIBEIRO, 2009). Isso mostra que da perspectiva simmeliana é possível e até mesmo necessário pensar a religiosidade em termos distintos da religião. Segundo Simmel a religiosidade está relacionada a crença do indivíduo em si mesmo, na comunidade e no sobrenatural, sendo assim, a mesma independe do que reconhecemos como religião.

O trabalho de Georg Simmel também nos alerta para a necessidade de refletirmos sobre a religiosidade humana, afinal, segundo ele, a mesma é um dos mais fundamentais aspectos da vida individual e social (SIMMEL, 2009), da qual não podemos simplesmente nos esquivar. Em sua análise, a religiosidade tem a capacidade de unificar muitos outros aspectos da existência, dando significado a muito do que se encontra acessível a experiência humana, daí a importância de seu estudo.

A proposta de Simmel é útil para nossa investigação, pois, não temos como preocupação primária versar sobre questões que dizem respeito à religião institucionalizada e aos conteúdos de posse da mesma, como por exemplos narrativas religiosas e dogmas - embora em alguns momentos seja

inevitável refletir sobre alguns desses aspectos – e sim sobre a religiosidade como uma das mais íntimas expressões da existência dos nossos pesquisados. Por outro lado, como Simmel, vemos na investigação acerca da religiosidade uma necessidade perene, especialmente em nosso contexto atual, quando até mesmo um olhar superficial indica um período de mudanças sensíveis nas expressões de religiosidade coletiva e individual. Depois desses esclarecimentos nos sentimos à vontade para seguir a exposição.

Segundo Durkheim (1989), no clássico *As Formas elementares da Vida Religiosa*, o lugar da religião numa sociedade, comumente, acaba por acompanhar as mutações que a mesma experimenta, agindo como elemento de sedimentação dessa mesma sociedade. Assim, como uma sociedade não é um organismo estático, o espaço destinado ao religioso em um coletivo social está sempre suscetível a deslocamentos. Durkheim acreditava que à medida que uma religião deixa de responder aos anseios de uma sociedade ela tende a deixar de existir ou se adaptar as novas realidades. Ele dizia que “os velhos ideais e os deuses que encarnam estão morrendo porque não respondem mais e suficientemente às aspirações novas que surgem e aos novos ideais necessários para orientar nossa vida”. (DURKHEIM, 1989, p. 31).

Possivelmente, a contribuição mais significativa para esse processo de variação, ou adaptação, do “lugar da religião” numa sociedade se deu com o advento da modernidade no Ocidente. Ao supervalorizar a razão e a autonomia do ser humano, a modernidade consequentemente retraiu a religião da vida pública e pretendeu minorar o poder regulador da mesma sobre a vida privada. Por conseguinte, após a chamada “primeira modernidade” - entre os séculos XVI e XVIII - com a criação de estados laicos, vimos surgir uma série de esforços por subtrair o fator religioso da sociedade moderna. O estado laico na França tornou-se paradigma para muitos outros estados ocidentais na medida em que diminuiu, consideravelmente, a influência política da Igreja, concedendo a essa uma função quase que folclórica. (HIMMELFARB, 2011).

Porém, a tentativa de destituir a religião de sua antiga função ordenadora da sociedade não significou necessariamente o retraimento total das forças religiosas. Todavia, a proposta laicizante da modernidade afetou a estrutura social das sociedades alcançadas pelo ideal moderno. De acordo

com Peter Berger e Thomas Luckmann, uma vez que a sociedade moderna experimenta “uma transformação radical das condições básicas da vida humana” (1995, p. 14), supõe-se “uma nova constituição social do sentido da vida humana nos tempos modernos que lançam o sentido, e com ele, a vida humana numa crise sem par na história” (BERGER; LUCKMANN, 1995, p. 14). Isso foi verdade, especialmente no que diz respeito a questões religiosas, pois a religião era responsável por grande parte do sentido que organizava a vida pré-moderna.

No que se refere à função de elemento organizador de sentido, é possível dizer que nas sociedades anteriores a modernidade, parte significativa das pessoas convivia bem com a ideia de estar relativamente segura dentro de um mesmo conceito religioso que mantinha todos em um “único, comum e superordenado sistema de sentido” (BERGER; LUCKMANN, 1995, p. 43). Contudo, o avanço da ciência na modernidade e o questionamento constante das instituições cristãs aliados à convivência cada vez mais íntima com formas diferentes de crença, aos poucos evidenciou o enfraquecimento, mesmo que parcial, da função anteriormente atribuída ao cristianismo de proporcionar sentido e unificar diferentes culturas sob os mesmos valores.

Libânio, diz isso em outras palavras - de acordo com ele “a saga da modernidade ocidental carrega profundo paradoxo. Ela nasce do Cristianismo e volta-se contra ele e contra todo o Sagrado”. (2002, p. 43). Seguindo essa perspectiva, vemos o surgimento do pluralismo religioso, que brotou primeiro nas sociedades tipicamente modernas, chegando depois a comunidades tardiamente modernizadas, como é o caso do Brasil. Isso não é muito surpreendente quando notamos que uma das características marcantes da mentalidade ocidental é a sua capacidade de rompimento com o seu passado. A história do mundo ocidental é uma narrativa quase que constante de insatisfação com antigos padrões e do surgimento de novas formas de organizar a existência.

Essa característica do desenvolvimento ocidental mostrou sua intensidade especialmente nas questões religiosas. Kujawski (2002) evoca a capacidade de mutação das crenças no Ocidente a fim de justificar as transformações radicais de realidade testemunhadas pelo mundo ocidental ao

longo da história. Ao assim fazer, afirma que “[no ocidente moderno] a metamorfose geral das crenças inclui, por força, as crenças especificamente religiosas”. (KUJAWISKI, 2002, p. 27). Giddens parece coadunar com essa ideia ao afirmar que a “religião e a tradição” foram “solapadas [...] pela reflexividade da vida social moderna, que se coloca em oposição direta a elas”. (GIDDENS, 1991, p. 99).

Essa metamorfose de crenças levou as sociedades afetadas pela modernidade a experimentar, em seu âmbito, novas formas de lidar com a questão do sagrado. Desse modo, podemos dizer que as formas de se viver e experimentar a religião nos tempos modernos são herdeiras dessa dinâmica histórica conflitiva. As coletividades modernas, quando confrontadas com novas concepções do mundo, foram conduzidas a um processo de mutação e estranhamento para com aquilo que, em grande medida, funcionara como elemento organizador da vida individual e social das mesmas, a saber, a tradição judaico-cristã. É o que Libânio sugere quando afirma:

cabe distinguir a modernidade como um fenômeno de ruptura, de emancipação diante da religião, da tradição da Igreja, da cristandade, do cristianismo e a cultura moderna ocidental, impregnada de elementos cristãos [possuindo] muitos elementos de rejeição da tradição, do cristianismo. (LIBÂNIO, 1995, p. 11).

Essa ruptura apresentada por Libânio, como ele posteriormente especifica, não foi necessariamente uma negação de todos os elementos místicos, mas, sobretudo, uma postura crítica e de negação do pensamento religioso preponderante. Aqui, Libânio, que escreve especificamente sobre o contexto brasileiro, diz que nem toda religiosidade foi negada na modernidade, mas a religião que regulava as interações e a vida social.

Quando falamos das implicações da modernidade no contexto brasileiro, sobretudo no que diz respeito à religião, é necessário pensarmos acerca das especificidades da conjuntura brasileira, entre outros motivos, pelo fato de mesmo ser atípico, significativamente diferente do contexto europeu e norte-americano. É possível dizer que a modernidade aportou em terras brasileiras de forma tardia e seus “esforços” produziram efeitos muito mais brandos em comparação com a realidade da Europa, por exemplo. As mudanças na

sociedade brasileira no que se refere religião, após a chegada do que denominamos secularização, se deram no âmbito das instituições e não em âmbito individual. Porém essa sutil mudança acompanha a tendência de desconforto com as questões religiosas que antes não “incomodavam”.

Tal desconforto com a religião predominante, paradoxalmente, fez surgir uma nova forma de vivência da religiosidade. Hervieu-Lèger (2008) denomina os arcabouços da religião que é fruto das constantes modernidades de “hibridismo religioso” e/ou “rompimento das memórias coletivas”. Ou seja, a postura criticista moderna, no que tange à religião, levou a mesma a se reinventar no imaginário social. Como não foi possível eliminar a religião da vida humana - como pretendiam alguns pensadores do século das luzes – ela encontrou novas formas de absorver as demandas da modernidade e ainda permanecer viva. Em linhas gerais podemos dizer que a religiosidade sobreviveu deixando de ser a religião da escolha pela tradição, se tornando a religião da escolha individual.

Na mesma linha, Giddens (1991) propõe que a estrutura religiosa pré-moderna baseada, sobretudo, em um sistema de confiança que era atribuída pelos indivíduos às instituições religiosas, entrou em processo de tensão devido aos questionamentos da modernidade, e esses questionamentos acabaram por forçar uma reconstrução do sagrado na vida coletiva. A reformulação da religião na modernidade, proposta por Giddens e Hervieu-Lèger, se mostrou com mais força através da perda do poder institucional da religião. Outra forte característica desse processo foi a pluralização da religião. À medida que os anos se passaram novas religiões e formas de religiosidade foram surgindo, inclusive resultando de bricolagens como sugere Hervieu-Lèger (2008).

Sendo assim, ver a religião na modernidade é enxergá-la sob uma nova ótica para além da perspectiva institucional. O legado da modernidade influenciou consideravelmente um número significativo de sociedades ocidentais, especialmente a Europa, num momento inicial, e a América do Norte, parte da Oceania e alguns países asiáticos posteriormente. E, por mais que a maioria das sociedades do hemisfério sul não tenham sentido na mesma proporção às influências do fenômeno religioso moderno, em parte, mesmo

que tardiamente, tais sociedades absorveram muitas das características modernas no que se refere à religião.

Entretanto, que legado essa nova perspectiva moderna da religião deixou para os anos mais recentes? Se for possível falar em “última modernidade”, como o cenário moderno da primeira modernidade em relação à religião influenciou esse estado moderno mais recente? Refletindo sobre essas questões voltaremos nossa atenção para os discursos mais recentes acerca da religiosidade da modernidade, que para alguns já seria uma religiosidade pós-moderna.

Bauman (1998), por exemplo, questiona se é possível definir religião/religiosidade em termos “pós-modernos”. Para ele, “o espírito pós-moderno [é] mais tolerante do que seu antecessor e crítico moderno” (BAUMAN, 1998, p. 205). Apesar de assumir as limitações naturais ao discurso de um tema inefável como é o da religião, Bauman sugere que, na contemporaneidade, a religião parece emergir de onde antes, aparentemente, inexistia. Segundo ele, essa postura evidencia-se através da expansão do fundamentalismo em suas mais variadas vertentes. Ele diz:

Há, porém, uma forma especificamente moderna de religião, nascida das contradições internas da vida pós-moderna, da forma especificamente pós-moderna [...]. Essa forma veio a ser conhecida sob o nome de [...] fundamentalismo (BAUMAN, 1998, p. 226).

Bauman afirma que o fundamentalismo não é uma volta ao pré-moderno como muitos acreditam, mas um fenômeno próprio da modernidade atual - que ele denomina pós-modernidade – ao dizer que “o fundamentalismo traz a público a subterrânea ansiedade e premonição normais e quase universais sob a condição pós-moderna.” (BAUMAN, 1998, p. 228). Se Bauman está correto, o esforço arreligioso e anti-institucional promovido pela modernidade não foi suficiente para afastar a religião da sociedade contemporânea, e, mais do que isso, fez surgir formas de religião ainda mais radicais.

Peter Berger e Anton Zijderveld (2012) também apontam o fundamentalismo como consequência do desenrolar moderno, afirmando que o mesmo evidencia bem o estado religioso da última modernidade. Eles ainda



acrescentam que não apenas o fundamentalismo aponta para essa realidade, mas todo tipo de religiosidade decorrente do pluralismo dos nossos dias. Na perspectiva de Berger e Zijderveld, o fundamentalismo faz ecoar uma espécie de protesto contra a perspectiva relativizada e pluralista da religião na modernidade. Eles afirmam: “o fundamentalismo é um fenômeno moderno. [...] Ele só pode ser compreendido no contexto do processo modernizador e relativizante”. (BERGER; ZIJDERVELD, 2012, p. 65).

Podemos concluir que o cenário religioso contemporâneo coaduna com a ideia de uma nova fase na modernidade, marcada por uma “crise” do ideário moderno, como intitulamos aqui. Não podemos negar a realidade do crescimento do ateísmo e agnosticismo em vários países, como é o caso do Brasil (IBGE, 2010), o que poderia indicar o avanço da postura laicizante que marcou o início da modernidade. Entretanto o crescimento do Islamismo na Europa, o surgimento de múltiplas vertentes cristãs - especialmente as pentecostais - o misticismo que cresce na América do Norte, a expansão do budismo e do hinduísmo no Ocidente, reforçam as palavras de Peter Berger e Anton Zijderveld:

não é possível sustentar de forma plausível que a modernidade necessariamente leve a um declínio da religião. Alguns descendentes tardios do Iluminismo radical [...] podem achar que é o caso. Mas infelizmente, não é. Portanto, se a modernidade não leva necessariamente à secularização [...] qual é sua influência na área das crenças e valores? Acreditamos que a resposta seja clara: *ela leva a pluralidade*. (BERGER; ZIJDERVELD, 2012, p. 6).

Um questionamento que sempre foi feito é se e/ou como esse panorama afetou o cenário brasileiro, já que o ideário moderno não chegou ao Brasil com a mesma intensidade que nos países europeus, por exemplo. Se pensarmos a religião na modernidade somente em termos de primeira modernidade e secularização radical, como muitos fizeram no passado, teremos dificuldade em perceber os efeitos na modernidade na religião brasileira. Porém, quando analisamos o que aqui propomos chamar de última modernidade, notamos que a sociedade brasileira não ficou imune às ações modernas, mas reverbera suas particularidades.

Ao refletir sobre modernidade e religião no Brasil Libânio diz que

[O estado atual da modernidade] não contradiz o fenômeno da secularização. Antes mostra-lhe a outra face que não consiste em destruir a religiosidade, mas em diminuir a força normativa da religião. O cenário brasileiro não constitui nenhuma exceção nessa explosão religiosa. Pelo contrário, a criatividade, porosidade e capacidade religiosa sincrética de nosso povo permite *revival* ainda mais pungente. Atravessa as igrejas clássicas com ondas carismáticas e gera sempre novas expressões que não se classificam no interior organizado de instituições anteriores. Até mesmo no meio mais secularizado de universitários a religiosidade marca presença expressiva. (LIBÂNIO, 2002, p. 267).

Essas palavras reforçam a ideia de que a última modernidade teve um efeito pluralizante sobre a religião, o que acabou por funcionar como e difusor do fundamentalismo, mesmo em sociedades onde o ideário moderno chegou mais recentemente e com intensidade diminuída. Essa realidade mostra que se a modernidade pretendeu lançar a religião numa região obscura da vida social, até que a sua “morte” chegasse – o que não concordamos totalmente, como argumentamos nessa seção - ela falhou e ainda produziu um efeito reverso.

## 1.2 MODERNIDADE, EPISTEMOLOGIA E SEUS REFLEXOS NA RELIGIOSIDADE

Segundo Anthony Giddens (1991), um dos argumentos usados a favor da teoria do esgotamento da modernidade e da consequente inauguração de um período “pós-moderno” sustenta-se na tese de que o conhecimento, em nossos tempos, já não se dá tal como nas postulações epistemológicas da modernidade. Ou seja, muitas pessoas atualmente mantêm sérias reservas em relação a sistemas e postulados metateóricos e desconfiam de muitos conteúdos produzidos pela cientificidade moderna.

Como veremos mais adiante, Lyotard (2008) foi quem primeiro mencionou a proximidade de uma “epistemologia pós-moderna”, ou seja, de “um deslocamento das tentativas de fundamentar a epistemologia” (GIDDENS,

1991, p. 8). Porém, agora parece caber a pergunta: que bases sustentavam o conhecimento/epistemologia na modernidade? A resposta a tal questionamento nos leva a refletir sobre os caminhos adotados pela modernidade na tentativa de gestar e assegurar informações válidas.

Na modernidade, percebemos uma valorização exacerbada do saber científico. Passou-se a valorar, a reconhecer, as informações que resultassem de comprovações científicas. Todas as “disciplinas” vieram a se tornar saldo dessa realidade. Um exemplo é a história humana (GIDDENS, 1991). Segundo Giddens:

Ao que se refere comumente a pós-modernidade? [...] descobrimos que nada pode ser conhecido com alguma certeza, desde que todos os “fundamentos” preexistentes da epistemologia se revelaram sem credibilidade; que a “história” é destituída de teleologia e conseqüente nenhuma versão do “progresso” pode ser plausivelmente defendida (GIDDENS, 1991, p. 52).

Ou seja, descobertas arqueológicas que serviram de base para compreensão da vida humana funcionaram como alicerce para a construção de uma projeção futurista da história - a mesma foi vista como uma construção temporal teleológica, um aglomerado de fatos organizados e com um fim específico, a saber, o progresso.

O decantado “progresso” que se seguiria necessariamente às conquistas da modernidade mostrou-se ambíguo. Por um lado, a ciência inegavelmente avançou no conhecimento dos condicionamentos bioquímicos do ser humano e da natureza. Mas, ao mesmo tempo, a modernidade não foi capaz de socializar a materialização dessas conquistas para a maior parte das populações do planeta, alijando-as dessas vitórias. Mesmo em países fortemente atingidos pela modernidade técnica e pelo capital, há camadas sociais da população que não têm acesso aos benefícios da ciência e, em seus momentos de necessidade, apelam para técnicas religiosas que a modernidade associou a “magia”, “superstição” ou “curandeirismo”.

A física foi capaz de intervir no átomo, mas ao custo da produção de armas químicas e bombas atômicas em quantidade suficiente para destruir o planeta e a humanidade, aumentando o sentimento de insegurança de muitas

peessoas. A industrialização e a automação diminuíram empregos, ao mesmo tempo em que empurraram todos os países para uma crise ecológica e ambiental sem precedentes. Os processos educacionais humanistas não foram capazes de atingir ainda as populações menos favorecidas. Tais situações levaram muitos observadores a reconhecer que o próprio ideal do “progresso” se tornou um mito, capaz de justificar os alcances do progresso apenas para uma pequena parcela da humanidade.

Além disso, com o passar dos anos a ciência se mostrou ineficiente para explicar, de forma sistemática, todas as coisas, tornando-se mais humilde e admitindo que o macro e o microuniverso ainda estão envolvidos em muitos mistérios. Por isso, Lyotard assevera que “o saber em geral não se limita a ciência” (LYOTARD, 2008, p. 35). A partir daí Lyotard sugere que as sociedades desenvolvidas, aquelas que experimentaram de fato a modernidade, conheceriam gradativamente, e como um caminho sem volta, certa crise quanto à validade dos metadiscursos e do saber científico puro. Tais transformações compõem o que ele chama de “condição pós-moderna”.

De modo profético, Lyotard aludiu à mercantilização do saber como evidência clara da drástica mudança do lugar destinado ao conhecimento na cultura contemporânea. Uma leitura das suas suposições nos faz pensar em duas realidades que nos são muito familiares na atualidade. Primeiro, o saber em si, bem como a produção do mesmo, já não é exclusividade de um grupo seleto de “cientistas”. À medida que se tornou hábito do sujeito contemporâneo exteriorizar o saber, um grande número de indivíduos passa a ter acesso ao mesmo. Como exemplo, podemos citar a rápida proliferação de informações através da internet. Alguns poderiam questionar se essas informações são, de fato, saber e conhecimento; porém, se ficarmos com a definição de saber do próprio Lyotard que sugere o saber como algo que vai além da ciência e do próprio conhecimento, é possível classificar as informações disponíveis pela rede como um saber em diferentes níveis. (LYOTARD, 2008). É como se vivêssemos numa “pangeia digital”, onde o saber já não se restringe geograficamente, nem está limitado à academia, mas está acessível a todos, via google e em inúmeros blogs nos quais pesquisadores compartilham os resultados de seus trabalhos em linguagem mais simples e acessível.

Segundo, nas palavras de Lyotard, “o saber tornou-se nos últimos decênios a principal força de produção” (LYOTARD, 2008, p. 5). Isso quer dizer que o conhecimento que antes servira para tornar conhecido o desconhecido, ou para fazermos sonhar com o progresso, agora adquire uma nova funcionalidade. Para Lyotard, nas sociedades desenvolvidas, o saber é comercializado, tornando-se, como símbolo de poder, objeto de desejo das grandes nações mundiais, afetando também a economia como veremos na seção seguinte.

Essa nova configuração dos saberes tem também reflexos na religião. Afinal, os “saberes religiosos” são baseados em algum tipo de revelação sobrenatural, seja nas “religiões do livro”, nas “religiões do espírito” ou na transmissão de uma sabedoria religiosa própria através de comunidades ou agentes autorizados. Contudo, no atual cenário, a desconfiança de muitas pessoas pertencentes às novas gerações para com saberes absolutos ou a recusa em admitir que um grupo religioso específico detenha a totalidade do saber religioso parece muito evidente nos inúmeros blogs e sites religiosos criados por iniciativa particular de pessoas que não falam oficialmente em nome de suas religiões. Alguns propõem formas de religiosidade inusitadas, outros misturam elementos de diferentes tradições e há ainda os que, desejando defender sua própria religião, evocam argumentos teológicos incoerentes em relação aos dogmas daquela mesma religião.

Podemos observar também a flagrante comercialização, na atualidade, do que podemos denominar “saber religioso”. São vários os leigos e agentes religiosos que aproveitaram, por exemplo, a “onda” pentecostal que atingiu nosso país para lucrar através da comercialização de conhecimento do “sobrenatural”. Exemplo válido também encontramos nos movimentos católicos carismáticos, que produzem milhões de reais todos os anos na comercialização de conhecimento sobre a fé ou sobre a religião católica romana. Esse é um dos temas que discutiremos na seção a seguir.

### 1.3 MODERNIDADE, ECONOMIA E RELIGIÃO

A modernidade trouxe consigo um novo modelo econômico. Onde quer que a modernidade tenha chegado de fato, aportou também uma economia baseada na indústria e na circulação do capital. Para Anthony Giddens, podemos afirmar que a estrutura econômica das sociedades modernas se fundamentou no capitalismo e no industrialismo. Ele pontua que “devemos ver capitalismo e industrialismo como ‘feixes organizacionais’ ou dimensões diferentes envolvidas nas instituições da modernidade.” (GIDDENS, 1991, p. 61).

Segundo David Harvey, podemos classificar como sociedade capitalista aquela em que “a produção em função dos lucros permanece como o princípio organizador básico da vida econômica.” (HARVEY, 2008, p. 116). Quanto ao industrialismo, Giddens diz que a sua “característica principal [...] é o uso de fontes inanimadas de energia material na produção de bens, combinado ao papel central da maquinaria no processo de produção.” (GIDDENS, 1991, p. 61).

Analisando essas definições pode-se dizer, com certa segurança, que a economia que emergiu desde o final do século XVII e começo do XVIII foi capitalista e industrial. Não é por acaso que foi por volta desse período que surgiram os primeiros indícios da revolução industrial e do aperfeiçoamento do sistema de acumulação de lucros em grande escala.

Essas características - capitalismo e industrialismo - permearam a estrutura da economia, numa escala quase que mundial, durante aproximadamente duzentos anos, até que começássemos a sentir os sintomas de uma nova conjuntura. É bom ressaltar que, genericamente, esta nova realidade econômica mantém-se fiel ao capitalismo, mas parece afastar-se do industrialismo. Tal fenômeno foi amplamente trabalhado por Daniel Bell em *O Advento da Sociedade Pós-industrial* (1973).

Daniel Bell cunhou a expressão “sociedade pós-industrial” para classificar as mudanças econômicas que se davam por volta dos anos 50 do último século nas sociedades industrializadas. Ele observou, em tom profético,

que a estrutura econômica das sociedades modernas avançadas iria progressivamente se deslocar da cultura industrial em direção a uma economia baseada na produção de tecnologia e serviços.

Primeiramente, Bell apontava para a expansão do conhecimento, que segundo ele, mudaria o eixo sobre o qual a economia “funcionava” nas sociedades desenvolvidas, como base para sua compreensão da sociedade dita pós-industrial. Ele define que:

O conceito de sociedade pós-industrial enfatiza a importância central do conhecimento teórico como eixo a cujo redor se organizarão o desenvolvimento econômico e a estratificação da sociedade. Empiricamente, pode-se tentar demonstrar que esse princípio axial tem adquirido proeminência sempre crescente nas sociedades industriais avançadas. (BELL, 1973, p. 134).

Conciliado a isso, Bell afirma que “uma sociedade pós-industrial tem como base os serviços.” (BELL, 1973, p. 148). E valida sua argumentação ao propor:

Se a sociedade industrial se define pela quantidade de bens que caracterizam um padrão de vida, a sociedade pós-industrial define-se pela qualidade da existência avaliada de acordo com os serviços e o conforto- saúde, educação, lazer e artes – agora, considerados desejáveis e possíveis para todos. [...] Desta maneira, começa a desenvolver-se um terceiro setor, o dos serviços pessoais [...] à medida que os horizontes das pessoas se vão ampliando e surgindo novas necessidades e preferências. (BELL, 1973, p. 148).

As interpretações sociológicas de Bell se mostraram válidas com o decorrer dos anos seguintes à segunda metade do século XX, especialmente após os anos 70. Todavia, será que ainda podemos falar acerca de uma estrutura econômica pós-industrial, no sentido de uma economia baseada em serviços? E quanto à tecnologia? É aqui que a alegação de Bell ainda se mostra atual. Embora ele tenha versado sobre uma tecnologia ainda insipiente - e não sobre o que conhecemos hoje como tecnologia - testemunhamos atualmente o desenvolvimento de uma economia marcadamente abalizada na comercialização de “produtos” tecnológicos. Prova disso é que as maiores companhias empresariais do mundo comercializam tecnologia (GLAESER, 2011).

Lyotard já parecia vislumbrar a influência dessa realidade na esfera do Estado ao assegurar que: “Na idade pós-industrial e pós-moderna, a ciência [como saber] conservará e sem dúvida reforçará ainda mais sua importância na disputa das capacidades produtivas dos Estados-nações.” (LYOTARD, 2008, p. 5). Ele parecia seguro dessa realidade ao elencar os possíveis problemas que uma economia baseada na tecnologia e informação traria consigo, pois, não via alternativa ao estado de “informatização da sociedade”. (LYOTARD, 2008, p. 12).

Isso condiz com algumas análises de Bauman (1999). Ele propõe que a economia atual poderia ser definida em termos de “pós-pós-industrialismo”. Ou seja, a ruptura entre uma economia baseada em serviços – como previu Bell, e que se mostrou realidade na segunda metade do século XX – e a economia que surgiu recentemente, tendo como base a tecnologia, foi intensa ao ponto de “marcar” uma nova cultura econômica.

Quando pensamos nas novas gerações, nascidas a partir dos anos oitenta do século XX, ou ao menos para os que a ela têm acesso, a tecnologia é parte integrante de suas vidas. A televisão e, sobretudo a internet e as redes sociais espalhadas nos inúmeros aplicativos disponíveis no mercado, tornaram-se novos espaços de socialização, bem como espaços virtuais para compartilhar e adquirir “saber”, além de difundir, com alcance incalculável, novos discursos religiosos.

A crescente imposição de uma economia baseada em tecnologia e serviços também se reflete na esfera religiosa. Não por acaso, foi a partir do final dos anos setenta que assistimos, especialmente no Brasil, ao surgimento de novas corporações religiosas. Classificadas como “neopentecostais” ou “pós-pentecostais”, instituições de matriz cristã como a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), a Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD) e outras semelhantes passaram a investir fortemente na presença midiática (tecnologia).

Ainda que as igrejas pentecostais mais antigas já alugassem horários em rádio para difusão de suas pregações, as novas igrejas pentecostais já não se contentam em comprar horários em redes de comunicação. Elas criam suas próprias redes. A IURD atualmente controla a maior parte das ações da Rede



Record, além de manter suas próprias rádios. A IMPD já anunciou o mesmo projeto, e as antigas igrejas protestantes, antes tímidas em sua visibilidade social, criaram departamentos internos para preparar seus pastores mais comunicativos para assumirem a liderança de programas de rádio e televisão. Até mesmo a Igreja Católica Romana, flutua na “modernidade líquida” com missas-shows e padres-cantores de todos os gostos e estilos.

Nas igrejas evangélicas, o mercado de música gospel e seus paralelos (moda feminina gospel, lingerie gospel) oferecem serviços e produtos associados à religião, mas atrelados à ordem econômica. Em 2015, a Igreja Assembleia de Deus anunciou que criará uma bandeira própria de cartão de crédito e um serviço de chip de telefonia, não apenas para seus membros, mas para todas as pessoas interessadas. Tecnologia e serviço são carros-chefes de muitas igrejas cristãs hoje.

#### 1.4 MODERNIDADE, CULTURA E RELIGIÃO

A condição da religião, da economia e principalmente da epistemologia na contemporaneidade acaba incidindo, inevitavelmente, na cultura das populações influenciadas pela modernidade. Isso devido ao fato de que as pessoas projetam suas insatisfações e descobertas sobre a maneira como interagem com o todo social e com a cultura.

Peter Berger e Thomas Luckmann creditam à “descoberta” de outras possibilidades de perceber a vida, ou seja, ao pluralismo desencadeado no decorrer da modernidade, a nova maneira de interação com o mundo na modernidade recente. Para eles aí está o centro da crítica à cultura moderna. Eles asseguram que:

O pluralismo moderno leva a um enorme relativismo dos sistemas de valores e da interpretação. Em outras palavras: os antigos sistemas de valores e de interpretação são “descanonizados”. A desorientação do indivíduo e de grupos inteiros por causa disso já é tema principal há muitos anos da crítica da sociedade e da cultura. (BERGER; LUCKMANN, 1995, p. 52).

Berger e Luckmann estão fazendo referência ao processo de individuação da interpretação que Lyotard classificaria nos seguintes termos: “o pós-moderno, enquanto condição da cultura nesta era caracteriza-se exatamente pela incredulidade perante o metadiscurso filosófico-metafísico com suas pretensões atemporais e universalizantes” (LYOTARD, 2008, p. viii). Em outras palavras, a cultura hodierna já não se fundamenta nas metanarrativas, quer sejam científicas, religiosas ou populares.

Não podemos esquecer que nos primeiros momentos da modernidade parecia improvável que chegaríamos a uma cultura plural. Isso porque o espírito moderno reclamava para si a confiança na capacidade de conhecer a verdade. Era de si esperar então, que com o passar dos anos a modernidade fosse capaz de prover ao homem um caminho para o alcance da verdade, do progresso e do bem-estar, dando ao mesmo segurança.

Contudo, a condição cultural moderna, segundo Berger e Luckmann, desorienta o indivíduo. O amplo espectro de possibilidades que se mostram atualmente - seja em questões de crença, arte, produtos etc. - que surgem do abandono dos antigos metadiscursos e que são típicos do pluralismo, deixam o homem moderno, em certa medida, sem referência. Para Peter Berger e Thomas Luckmann ao mesmo tempo em que essa realidade é liberdade para alguns, torna outros perdidos. Berger expande esse conceito junto a Zijderveld (2012), apontando que essa realidade plural é um dos filhos mais legítimos da modernidade.

Consequentemente, em decorrência do pluralismo, vivemos na era das muitas opções, entretanto, ao mesmo tempo, existe na sociedade coeva, uma latente dificuldade de decisão por uma dessas várias possibilidades. Essa característica da cultura atual mostra sua força também na religiosidade. Prova disso é o crescente número de denominações religiosas que surgem todos os anos, além dos novos ramos que nascem de religiões tradicionais, como o islã, por exemplo. Os dados do censo de 2010 mostraram um espectro muito maior de denominações cristãs no Brasil (IBGE, 2010), comparado com o censo de 2000. Esse grande número de possibilidades religiosas associadas à indefinição comum nos nossos dias favorece o trânsito de pessoas entre

religiões, evidenciando a incapacidade da sociedade contemporânea de definir-se também quanto a questões de religião.

Hervieu-Lèger (2008) faz uma análise desse trânsito religioso usando a expressão *peregrino* para classificar a grande quantidade de fiéis que mudam de religião num fluxo constante. Para a autora, seria essa uma das características da religião na modernidade contemporânea. Esse contato com diversas fontes religiosas, segundo ela, ainda facilita o aparecimento de novas formas de religião através do que ela define como *bricolagem*, ou seja, a junção de conceitos religiosos já existentes para a formação de um conceito novo. Como num ciclo, essas novas opções aumentam o espectro de religiões e religiosidades, favorecendo a indecisão e novas bricolagens. Dessa forma, evidencia-se o impacto da cultura na religiosidade atual.

### 1.5 O DEBATE EM TORNO DA “CRISE” DA MODERNIDADE: MAL-ESTAR E FRAGMENTAÇÃO NA “PÓS-ULTRA-HIPER” MODERNIDADE “TARDIA”

A discussão construída até aqui reforça a noção que a modernidade deve ser encarada como um “modo de pensamento” da história ocidental que não é estanque. Essa característica contribui para a mutação progressiva do pensamento moderno e se revela nos mais variados campos da conjuntura atual. Em virtude disso, o mundo contemporâneo vive uma espécie de desconforto consigo mesmo. Esse estado de crise é tão patente que sugere, na visão de alguns teóricos, o fim da modernidade. Porém outros, como Rouanet (1993), são mais cautelosos e denominam o contexto atual como um mal-estar da modernidade.

As controvérsias que cercam a sociedade e a cultura na modernidade como apresentadas acima dão indícios de tal mal-estar. Por tais motivos, se torna impossível asseverar que o mundo ainda é moderno como foi no século XVIII. Diferente disso, lidamos com uma demanda de variações em diversos aspectos que validam “o novo”. Entretanto, como anteriormente questionamos,

até que ponto “o novo” é novo, ou trata-se do antigo em diálogo consigo mesmo?

A tentativa de responder essa questão inaugurou uma gama de terminologias e conceitos que se propõem a descrever a “modernidade” contemporânea: modernidade tardia, ultramodernidade, hipermodernidade, modernidade fragmentada são alguns deles, mas o mais usual, sem dúvida é “pós-modernidade”.

Cabe-nos aqui fazer uma breve revisão em torno do uso desses termos. A expressão modernidade tardia ganhou espaço no discurso acerca da modernidade coeva através de Anthony Giddens (1991), que trabalha as demandas atuais como resultado das propostas da modernidade. Gillie Lipovetski (2004) foi quem popularizou o conceito de hipermodernidade que está relacionado com a expressão ultramodernidade. Apesar de reconhecer a validade didática do termo pós-modernidade, Lipovetski sugere que “[se] anunciava o nascimento do pós-moderno no momento mesmo em que se esboçava a hipermodernização do mundo.” (LIPOVETSKI, 2004, p. 51). Para Lipovetski, até meados do século XX tínhamos uma modernidade limitada, travada por contravalores à modernidade, porém, depois disso a modernidade foi finalmente consumada, tornando-se hipermodernidade.

Já o termo pós-modernidade, que como já dissemos é o mais comum, foi usado por vários autores. Essa terminologia nasceu como um neologismo na década de 70 do século XX (LIPOVETSKI, 2004), para classificar a nova condição sociocultural das sociedades desenvolvidas. Tendo ganhado espaço primeiramente no discurso arquitetônico, “ela bem depressa foi mobilizada para designar ora o abalo dos alicerces absolutos da racionalidade e o fracasso das grandes ideologias da história, ora a poderosa dinâmica de individualização e de pluralização das nossas sociedades.” (LIPOVETSKI, 2004, p. 51). Entre outros autores, Zygmunt Bauman tornou acessível o conceito, de forma que seu nome passou a ser associado ao mesmo.

Por ser o mais usual atualmente, embora envolto em controvérsias, nos deteremos a análise que diversos autores fazem do termo pós-modernidade, pois entendemos que isso reforça o olhar sobre a modernidade hodierna numa

perspectiva de crise da primeira modernidade, independente da nomenclatura adotada para classificá-la, como defendemos aqui.

A priori, o termo pós-modernidade parece assegurar o fim da modernidade. Porém, conforme Bell:

Em sociologia essa sensação de se estar marcando tempo, de se estar vivendo um interregno, não poderia encontrar símbolo mais eloquente que o uso generalizado da palavra *pós* – o que é um paradoxo, visto tratar-se de um prefixo que denota posteridade – para definir, como forma combinada, a era em que nos estamos movendo. (BELL, 1973, p. 65).

Bauman, por sua vez, define sua compreensão de “pós-modernidade” dizendo que

a pós-modernidade é a modernidade que atinge a maioria, a modernidade olhando-se a distância e não de dentro, fazendo um inventário completo de ganhos e perdas, psicanalisando-se, descobrindo as intenções que jamais explicitara, descobrindo que elas são mutuamente incongruentes e se cancelam. A pós-modernidade é a modernidade chegando a um acordo com sua própria impossibilidade, uma modernidade automonitora, que conscientemente descarta o que outrora fazia inconscientemente. (BAUMAN, 1999, p. 288).

Sobre a questão, Giddens, que prefere prioritariamente o termo modernidade tardia, afirma:

Em vez de estarmos entrando num período de pós-modernidade, estamos alcançando um período em que as consequências da modernidade estão se tornando mais radicalizadas e universalizadas do que antes. (GIDDENS, 1991, p. 12-13).

Dessa forma, afirmamos que pensar na modernidade contemporânea, é refletir acerca dos fracassos do ideal moderno, da forma que a própria modernidade lidou com suas limitações e das tensões resultantes desse processo. É entender também para onde os ideais da modernidade levaram o nosso mundo e as consequências que herdamos, por contingência, ao trilharmos esse caminho. Esse período de maturidade da modernidade como Bauman postulou acima, nada mais é do que a evidência do fracasso do discurso da modernidade.

Em *Modernidade e Ambivalência*, Bauman (1999) argumenta que a modernidade se mostrou ineficiente para sustentar seus próprios ideais e discursos. Para ele, o pensamento moderno se apressou em estabelecer marcos ou verdades, a fim de manter em ordem a sociedade que estava sob sua influência ao passo que conquistava novos territórios no mundo não moderno. Porém, a contingência [moderna] se revelou um “mar de incertezas”, pois, “a existência contingente significa uma existência desprovida de certezas” (BAUMAN, 1999, p. 250).

Bauman continua dizendo que

A modernidade poderia desprezar sua própria incerteza como uma aflição temporária [...] a passagem da incerteza para certeza, da ambivalência para a transparência, parecia ser uma questão de tempo, de determinação, de recursos, de *conhecimento*. (BAUMAN, 1999, p. 250).

Entretanto, algumas inseguranças da modernidade não se mostraram passageiras, mas se perpetuaram minando qualquer possibilidade de certeza em algumas questões, como por exemplo, os ideais teleológicos da história humana, a validade de algumas metanarrativas, o mito do progresso, entre outros.

Ao fazer um contraste entre a segurança da modernidade e as incertezas do momento atual Bauman diz:

É inteiramente diferente [da modernidade] viver com a consciência pós-moderna de que não há nenhuma saída certa para incerteza; de que a fuga à contingência é tão contingente quanto à condição da qual se busca fugir. O desconforto que tal consciência produz é a fonte de mal-estares especificamente pós-modernos: o mal-estar pela condição repleta de ambivalência, pela contingência que se recusa a ir embora e pelos mensageiros das novidades – aqueles que tentam explicar e formular o que é novo e que provavelmente jamais voltará ao que era antigamente (BAUMAN, 1999, p. 250).

Essas incertezas, para Bauman, inclusive impedem que a pós-modernidade (termo usado por ele), se revele clara, lógica e sistematicamente como alguns “exigem” para reconhecê-la. É como se o período da modernidade que nós vivemos não se deixasse definir. Daí pode surgir a variedade de termos que são usados para classificá-la. Se nos primórdios da

modernidade tudo o que tínhamos eram certezas, a modernidade contemporânea expurga todas, inclusive as certezas sobre ela mesma.

Por si só, esse estado de indefinições e incertezas já denunciam uma crise nas bases da modernidade. E essa talvez seja a mais forte evidência a favor da hipótese sustentada nesse texto, a saber, que a condição sociocultural atual - que remonta a crises e incertezas - afeta radicalmente o modo como as novas gerações interagem com o todo social, inclusive, com as questões religiosas. Isso se mostra no relacionamento das gerações mais jovens com as tradições religiosas herdadas, assim como no modo como experimentam sua própria religiosidade

## **CAPÍTULO 2**

### **SOBRE AS NOVAS GERAÇÕES**

Como já dissemos antes, são as novas gerações que geralmente recebem primeiro as novas configurações socioculturais num coletivo social. Jorge Claudio Ribeiro (2009) observou isso em pesquisa com aproximadamente três mil jovens universitários, Libânio (1995), também concorda que as juventudes, comumente, estão mais suscetíveis e aderem primeiro às transformações da sociedade em que estão inseridas.

Sendo assim, entendemos que uma apreciação de como as questões discutidas no capítulo anterior – modernidade contemporânea - interagem com a sociedade atual deve passar, em primeira análise, pela compreensão das novas gerações, aqui em especial, nas questões relacionadas à dinâmica religiosa das mesmas, já que esse é alvo principal desse trabalho. Antes, porém, se faz necessário definir os parâmetros que usamos quando falamos da questão geracional.

#### **2.1. DESENVOLVIMENTO DO ESTUDO DAS GERAÇÕES**

A discussão acerca do conceito de gerações encontra espaço nas apreciações sociológicas, de forma sistemática, desde o século XIX nos trabalhos de Comte e Dilthey (FEIXA; LECCARDI, 2010). Mais tarde, Karl Mannheim trouxe nova luz sobre o tema, formulando o que, para muitos, é a mais completa exposição sobre o problema geracional (WELLER, 2010).

As abordagens sobre o problema geracional, grosso modo, estão divididas em dois blocos. Há os trabalhos que partem do positivismo francês, seguindo a tradição inaugurada por Auguste Comte e os que nascem da visão histórico-romântica alemã, acompanhando Herder, Schlegel e Schelling. Enquanto o



positivismo toma como método hermenêutico para a questão das gerações uma abordagem quantitativa, a vertente histórico-romântica prefere o enfoque qualitativo. (WELLER, 2010).

A abordagem quantitativa se detém numa perspectiva majoritariamente biológico-cronológica de análise do tema, enquanto a qualitativa adota uma perspectiva pautada por fatores sociais e de mentalidade. Foracchi explica a tensão entre esses dois tipos de abordagem dizendo que:

a existência humana, nas suas diferentes etapas, é marcada pelo ritmo biológico da idade, do envelhecimento, da duração limitada da vida e da morte. Mas assumimos, também, que os fatores biológicos podem ser sociologicamente equacionados e que cada uma dessas etapas possui características próprias que são, por sua vez, alvo de avaliações sociais específicas. Há modos socialmente prescritos de avaliar e aceitar a juventude, a idade e a morte. Há também, um encadeamento entre elas que não é meramente cronológico ou linear e que permite distinguir, em cada uma, um modo peculiar de atuação. (FORACCHI, 1972, p. 19).

Em seguida, ao fazer uma crítica ao modelo positivista ela argumenta que:

Cada etapa [da vida] é, por conseguinte, entendida em contraposição e em contraste com a anterior ou com a subsequente. Se medirmos tal oposição em termos qualitativos, temos que cada uma delas pertence a uma geração distinta, marcada pela idade. É preciso estabelecer, todavia, com maior rigor, o significado da noção de geração e examinar pressupostos do relacionamento entre as gerações. (FORACCHI, 1972, p. 19).

Desse modo, para Foracchi o tema das gerações deve ser compreendido numa perspectiva sociológico-qualitativa. Entretanto, os fatores biológico-quantitativos inevitavelmente fazem parte da análise do assunto, mas não devem ter preeminência no estudo geracional. Foracchi continua dizendo que “uma geração pode ser definida como tal, na medida em que possui um estilo de ação peculiar que se distingue do estilo preexistente, desenvolvido por uma geração anterior.” (FORACCHI, 1972, p. 19).

Nesse texto, nos deteremos à posição de Karl Mannheim, cujo trabalho é o ponto de partida para a análise de Foracchi apresentada acima. Ao abordar a questão geracional, Mannheim critica o modo positivista de apreciação do tema, aderindo ao modelo histórico-romântico, porém não de modo acrítico,

trazendo novas e mais aperfeiçoadas contribuições ao tema como veremos a seguir.

Em seu trabalho, Mannheim deixa claro que uma abordagem sociológica do problema das gerações é de grande valor, pois:

Ele é um dos guias indispensáveis à compreensão da estrutura dos movimentos sociais e intelectuais. Sua importância prática torna-se evidente logo que se tenta obter compreensão mais exata do acelerado ritmo de mudança social característico de nossa época. (MANNHEIM, 1982, p. 67).

Porém, Mannheim já criticava o fato das diversas disciplinas que tratam das questões geracionais o fazerem sem interconexões, quando, segundo ele, “um problema vasto como esse somente pode ser solucionado através da cooperação entre as mais diversas disciplinas.” (MANNHEIM, 1982, p. 68). Nesse trabalho propomos uma análise interdisciplinar do tema, como é próprio da ciência da religião. Para isso, nos valem da abordagem sociológica do problema das gerações buscando suas interfaces com aspectos filosóficos e religiosos.

Na busca por “solucionar” o chamado problema geracional, Mannheim prefere a abordagem qualitativa do assunto. Ele define que:

o problema geracional se torna [...] um problema de existência de um tempo interior não mensurável e que só pode ser apreendido qualitativamente, ou seja, esse tempo interior só pode ser apreendido subjetivamente e não objetivamente. (MANNHEIM, 1964, p. 516, apud WELLER, 2010, p. 208).

Como um dos argumentos mais facilmente observáveis a fim de validar sua posição contrária à visão qualitativa em sua formulação tradicional, ele utiliza o conceito de contemporaneidade. Uma vez que,

Indivíduos que crescem como contemporâneos experimentam nos anos de maior disposição à receptividade, mas também posteriormente, as mesmas influências condutoras tanto da cultura intelectual que os impressiona como da situação político-social. Eles constituem uma geração, uma contemporaneidade, porque essas influências são homogêneas. Justamente por essa mudança – de que a contemporaneidade não significa uma data cronológica no histórico da humanidade, mas uma similaridade de influências existentes –, a questão colocada escapa de um plano que tendia a converter-se em uma aritmética mística, ao domínio da simples compreensão da temporalidade interior que

pode ser percebida. (MANNHEIM, 1964, p. 516, apud WELLER, 2010, p. 208).

Apesar disso, o próprio Mannheim, ao abordar esse conceito de contemporaneidade ou simultaneidade pontua que indivíduos que vivem numa mesma faixa etária e em um mesmo período de tempo tendem a desenvolver linhas de pensamentos parecidas (WELLER, 2010). Nos termos de próprio Mannheim,

é evidente que a unidade das gerações é construída essencialmente através da similaridade de situação de vários indivíduos dentro do todo social [...] A situação da geração esta baseada na existência de um ritmo biológico na vida humana – os fatores da vida e morte, um período limitado da vida, e o envelhecimento. Os indivíduos que pertencem à mesma geração, que nasceram no mesmo ano, são dotados, nessa medida, de uma situação comum na dimensão histórica do processo social. (MANNHEIM, 1982, p. 71).

É importante observar que Mannheim, porém, não aceitava a ideia de que os fenômenos sociológicos podem ser elucidados e deduzidos a partir dos fatores biológicos. Segundo ele, “a demarcação geracional [é] apenas potencial”. (MANNHEIM, 1982, p. 84). O que ele faz é propor um equilíbrio entre os modelos qualitativo e quantitativo, embora enfatize que o modelo qualitativo tem primazia. Até então essa era uma visão única do estudo das gerações. Sendo assim, para Mannheim e para nós também, demarcar os limites de uma geração exige a junção de aspectos socioculturais, de pensamento e biológicos-cronológicos, sendo que o último, sem os dois primeiros, não é suficiente, mas de todo limitado.

Com base nisso, defendemos que pensar em termos geracionais não é pensar em termos cronológicos apenas, mas, pensar nas circunstâncias socioculturais que, num coletivo social, levam indivíduos a romper com os padrões anteriormente estabelecidos, independentemente da idade, para adotar um modo de pensamento e vida novo. Refletir acerca dessas descontinuidades numa sociedade, e nos sujeitos que as promovem e aderem, torna-se fundamental para compreensão de uma geração.

A partir daí as questões são: Quais as circunstâncias que moldam o pensamento atual e que tem feito com que uma parcela da sociedade remodele

seu modo de ser no mundo? Quem são esses indivíduos que aderem a esse novo “estilo de vida” e que compõem o que aqui chamamos de novas gerações? Qual o pensamento que caracteriza as gerações atuais?

## 2.2. A GERAÇÃO Y: SUA INTERAÇÃO COM O ESTADO ATUAL DA MODERNIDADE E AS IMPLICAÇÕES EM SUA RELIGIOSIDADE

Atualmente é sugestivo, especialmente para as ciências que se dedicam aos efeitos práticos das gerações na vida social - como a administração, por exemplo – observar que o século XX e início do XXI testemunharam a existência de quatro gerações, chamadas de babyboomers, geração X, geração Y e geração Z (OLIVEIRA; PICCININI; BITTENCOURT, 2012). Ainda segundo esses autores, essa classificação tem sido feita tanto por estudos nacionais como internacionais, aumentando gradativamente sua aceitação.

Alinhada com a tese apresentada por Mannheim, essa teoria sustenta que foi perceptível certa mudança - em alguns momentos abrupta - na mentalidade da população no Ocidente, em especial as mais jovens, em quatro momentos distintos: por volta dos anos 40, 60, 80 e 2000. Essas ocasiões demarcariam o florescimento de uma nova mentalidade e, conseqüentemente, de uma geração. Vale ressaltar que apesar dessa demarcação cronológica, “a classificação feita às gerações sempre se refere aos jovens que vivem em certo período de tempo, marcado por características e transformações específicas.” (THEISEN; FUCHUS, 2013).

É preciso pensar também a respeito da convivência concomitante entre as várias gerações. Uma geração não espera outra findar para começar a existir, ao contrário, elas coexistem por bom período de tempo. Para Mannheim, esse era um fator significativo, pois, sendo assim uma geração acaba por influenciar outra, fazendo com que as mesmas não sejam coletividades homogêneas, contribuindo então para pluralidade dos modos de vida e identidade dos indivíduos.

Mais recentemente, em meados dos anos 2000, surgiram trabalhos versando sobre o grupo geracional que, à época e ainda hoje, é o mais ativo socialmente, o qual se convencionou chamar de geração Y ou geração millenium. Para Oliveira, Piccini e Bittencourt “enquanto os conceitos ligados aos grupos geracionais anteriores (Babyboomers, Geração X) tiveram pouca repercussão nos estudos realizados no Brasil, atualmente, a discussão sobre a Geração Y tem crescido” (2012, p. 551).

Essa geração, composta prioritariamente pelos nascidos por volta do final dos anos 80, leva esse nome, geração Y, em referência a prática comum à União Soviética de pressionar os pais de crianças recém-nascidas nos países que compunham seu território a nomear seus filhos com uma primeira letra pré-definida por eles. Nos anos 80 e 90 a letra era Y (OLIVEIRA, 2010).

Ressaltamos, repetidamente, que o que demarca essa geração não é prioritariamente a data de nascimento dos seus membros, mas, esse grupo geracional se distingue dos outros, sobretudo, pela exposição à tecnologia, e essa exposição originou uma nova forma de pensamento junto ao rompimento de axiomas sociais estabelecidos até então. Diversos trabalhos recentes sobre a geração Y consideram a influência da tecnologia digital sobre seus membros. Para Dam Tapscott (2010), que trabalha a atuação das novas gerações no mundo contemporâneo, o grande diferencial da geração Y é ser uma geração digital, inclusive, alguns autores adotam essa nomenclatura para denominar essa geração: geração digital ou cibernética, como por exemplo Martins (2015).

Quando consideramos que Mannheim acreditava que as gerações são a chave para compreensão de como se dão as mudanças sociais, e que essas mudanças se mostram através das rupturas e descontinuidades históricas (MANNHEIM, 1982), vemos na inserção da tecnologia na vida social brasileira entre os anos 90 e 2000 e na conseqüente mudança de estilo e vida e pensamento dos que tiveram acesso às inovações digitais um correlato do que Mannheim chamou de descontinuidade histórica. Ou seja, o contato com tecnologias como, por exemplo, o computador e a internet, alterou os rumos da história social e faz nascer uma nova geração.

As evidências do surgimento de uma nova geração nesse período também se dão devido às variações decorrentes desse acesso digital em áreas

como a epistemologia, cultura, economia, religião, dentre outros, como veremos a seguir. Sendo assim, as questões discutidas no primeiro capítulo desse trabalho parecem ainda mais abalizadas quando colocamos no panorama do mundo moderno contemporâneo as novas gerações ou, como aqui chamamos, a geração Y.

### **2.2.1 Geração Y e epistemologia**

A geração Y, de forma completamente diversa das gerações anteriores, usou de todo aparato digital a sua disposição para adquirir e produzir conhecimento. O advento da internet, principalmente, facilitou o acesso a informações de todo o tipo. Se por um lado isso contribuiu para o aumento de conhecimento, por outro lado há quem questione o tipo e a qualidade do conhecimento produzido nas redes digitais. Nesse ponto, nos deparamos com a seguinte questão: como esse novo panorama epistemológico se relaciona com os demais aspectos da vida dessa geração, especialmente quanto a questões religiosas?

Teixeira *et al.* (2014) analisa o fato dessa geração estar conectada a maior parte do dia, bem como os desdobramentos disso na carreira profissional e em outras áreas da vida. Para eles, essa “hiperconectividade” trouxe inúmeros benefícios para a vida da geração Y, como por exemplo, o conhecimento do outro, do diferente, o que levou essa geração a valorizar a diversidade. Em relação à religião cristã, isso pode ser comprovado, dentre outros fatores, pela crescente adesão e aceitação da homoafetividade entre a população da geração Y, em detrimento da opção conservadora cristã que defende a heterossexualidade como princípio sexual de vida.

Isso fez dessa geração um grupo em busca de tolerância a diversidade. Em função disso, muitas igrejas cristãs têm encontrado dificuldade em dialogar com uma parcela considerável das novas gerações, tendo em vista a expressão fundamentalista do cristianismo atual. Como mostrou Dan Kimball (2012), a crítica à intolerância religiosa é uma das marcas registradas das

novas gerações. Essa postura tem influenciado adaptações por parte de algumas comunidades religiosas, principalmente cristãs.

Tradicionalmente, o cristianismo sempre condenou algumas formas de comportamento. Contudo, não deixa de ser significativo o fato de que, nas duas últimas décadas, surgiram várias igrejas ou grupos religiosos na forma de “ministérios alternativos” que destoam dos padrões tradicionais do cristianismo na medida em que admitem não somente a membresia, mas também a liderança ou o ministério ordenado de pessoas homoafetivas. Comunidades religiosas do tipo crescem atualmente no Brasil. Um caso que causou repercussão nacional foi o da Igreja Batista do Pinheiro em Recife no estado de Pernambuco, por ser uma igreja tradicional, protestante histórica, que rompeu com a convenção a que estava filiada ao aceitar o batismo de homossexuais. (BASTOS, 2016).

Acrescentamos que o acesso à informação quase sem limites, proporcionado pela era digital, também contribui para a crescente postura de rejeição a informações pré-estabelecidos - como é o caso das metanarrativas religiosas - à medida que novas hermenêuticas religiosas se tornaram conhecidas. Ou seja, junto com as novas possibilidades de conhecimento, surgiram novas e diversas formas de representações religiosas, novos modos de crer e de interpretar o que antes era pressuposto sagrado.

Alinhado na maioria dos seus argumentos a Hervieu-Lèger, Jorge Cláudio Ribeiro (2009) afirma que, a partir da postura citada acima, as novas gerações produzem uma neoreligião. Ele valida isso dizendo que

a ideia de Deus elaborada por uma geração pode não fazer sentido para outra. [...] Atualmente, muitas representações do transcendente brotam da pós-modernidade globalizada. No interior da religião-em-movimento, uma possível estátua pós-moderna de Deus não seria de bronze ou mármore, materiais que resistem à ação de milênios: sua matéria-prima seria maleável e seu escultor usaria partículas ou fluidos e a tornaria alternadamente luminosa e obscura, interativa e orgânica; o templo contemporâneo não seria projetado de antemão, mas inventado a cada passo, podendo ser refeito no instante seguinte. (RIBEIRO, 2009, p. 95).

O que Ribeiro está dizendo é: as gerações contemporâneas estão reinterpretando o sagrado. E esta reinterpretação, que entre outras coisas

nascem de uma nova perspectiva epistemológica acerca da divindade, é cada vez mais fluída e dinâmica, em contraste com as antigas representações estáticas da divindade. É importante lembrar que essa atitude se dá mais no âmbito pessoal do que no coletivo. Quando no passado era preciso ter acesso a uma comunidade religiosa ou a algum membro dela para ter acesso ao conhecimento religioso, e conseqüentemente formular sua visão do sagrado, agora isso se dá entre o indivíduo e uma tela.

Além disso, esse grupo aprendeu, em função da constante conexão, a: (a) adquirir informação rápida e seletivamente; (b) realizar diversas tarefas ao mesmo tempo. Isso resulta em diminuição da sua capacidade de concentração em atividades monótonas, como por exemplo, sermões de igreja, liturgias tradicionais etc. A geração Y é, em termos gerais, a geração da velocidade e do ritmo acelerado tal como se vê nas novas produções musicais religiosas. Não é sem motivo que cresce o número de igrejas que proporcionam a seus membros cultos digitais transmitidos através da internet, inclusive para acesso posterior, quando se pode escolher qual tema assistir.

Como vemos, todo esse panorama epistemológico tem influenciado a dinâmica religiosa dessa geração. Aqui, a pesquisa de Jorge Cláudio Ribeiro nos ajuda novamente. Ao anotar suas conclusões sobre as condições da religiosidade e fé de seus pesquisados ele diz:

Verifica-se em nossos jovens, em comparação com seus pais, uma sensível redução na adesão religiosa e uma menor aceitação da autoridade das igrejas. No entanto, um número expressivo dos universitários ainda acredita num ser transcendente. [...] Mas as religiões só são consideradas significativas se/quando contribuem para a experiência pessoal de fé. [...] os sujeitos não hesitam em fazer carga contra igrejas concretas, sobretudo quanto estas induzem à submissão e se proclamam donas da verdade. Por trás dessas críticas há uma positividade baseada nas afirmações de que cabe principalmente a cada um definir a própria vida, de que lutar pelo que se acredita tem valor ritual e de que nenhuma religião é a única verdadeira. [...] Nessa linha, alguns sujeitos afirmam que a discussão vale mais que a obediência, que *a priori* todas as afirmações tem o mesmo peso, que a razão não deve ser tutelada, que não se deve manter as pessoas na ignorância nem lhes impor comportamentos. [...] O respeito a igualdade entre gêneros e religiões é um princípio ético fundamental. (RIBEIRO, 2009, p. 224-225).



Em suma, as novas formas de aquisição de conhecimentos desencadeadas pelo acesso tecnológico afetam a dinâmica religiosa da geração Y. Isso pode ser visto na perda de confiança nas instituições religiosas e nos escritos sagrados para essa geração, na diminuição do poder coercitivo e de autoridade dos mesmos, na crescente tolerância ao diferente, quer seja em questões de gênero ou religião e na valorização da experiência pessoal em detrimento dos dogmas religiosos.

### **2.2.2 Geração Y e configuração familiar**

Outro fator que contribuiu de forma expressiva para a descontinuidade histórica que fez surgir a geração Y, foram as novas configurações familiares que surgiram desde o final da década de 80. A geração Y ficou marcada, inicialmente, como uma geração superprotegida por seus pais, vítimas de seus excessos paternos vivem por mais tempo com seus genitores, recebendo desses, suporte financeiro e incentivo educacional. Por isso, a geração Y se tornou o grupo com maior nível educacional e consequentemente o mais ativo socialmente desde os anos 60.

Ainda sobre a estrutura familiar em que essa geração está imersa, deve-se observar alguns pontos. Primeiro, muitos dos membros desse grupo geracional são filhos de pais divorciados ou solteiros. Os dados do censo, desde o 1991 até o de 2010, mostram que nos últimos 30 anos cresceu significativamente as famílias lideradas por pais solteiros e o número de divórcios. (IBGE 2010).

Já é grande o número de estudos que discutem sobre as consequências das famílias monoparentais sobre a formação do indivíduo. Em uma pesquisa sobre o desenvolvimento humano e as configurações familiares Papalia e Feldman (2013) constataram que filhos de pais solteiros tendem a apresentar, por diversos motivos, dificuldades de relacionamento interpessoal, dificuldades educacionais e independência precoce, em alguns casos, insegurança.

No que diz respeito à geração Y, as tendências mencionadas acima se refletem, entre outras coisas, no fato dos membros dessa geração passarem mais tempo com os pais, saindo de casa cada vez mais tarde, na sua capacidade de liderança e na propensão à inovação – como pontuou Teixeira *et al.* (2014). Todo esse quadro, inevitavelmente desemboca em questões religiosas, como veremos mais tarde.

Segundo, a geração Y foi uma geração que aprendeu a viver com os pais fora de casa. Desde as últimas décadas do século XX, cresceu progressivamente o espaço destinado ao feminino no mercado de trabalho. Essa onda de independência feminina levou para fora de casa muitas mães de membros da geração Y. Consequência disso é a independência dessa geração, como vimos acima, a dificuldade de estar sob uma liderança coercitiva e o espírito inovador (TEIXEIRA *et al.*, 2014), traços típicos de quem desde cedo esteve sozinho na maioria das atividades do dia-a-dia.

Terceiro, são filhos de famílias menores. Para Teixeira *et al.* (2014), grosso modo, esse fato contribuiu para uma melhor educação dessa geração comparado com gerações anteriores, bem como possibilitou seu acesso a produtos do mercado tecnológico, pois essas famílias menores passaram a ter uma maior renda *per capita*. Foi esse um dos motivos que possibilitou a essa geração experimentar as tecnologias digitais que demarcam sua existência sob uma perspectiva mannheimiana.

Podemos concluir que as novas configurações familiares a que estão expostas a geração Y legaram à mesma oportunidades e desafios. Os membros dessa geração são, num percentual significativo, filhos de famílias monoparentais, de famílias pequenas e que cresceram com pouca participação dos pais no seu dia-a-dia. Essa realidade permitiu a essa geração mais acesso a educação, a produtos tecnológicos e favoreceu sua independência.

Esse panorama, inevitavelmente, interatua com a dinamicidade religiosa desse grupo. O acesso à educação, e consequentemente a novos conceitos, por exemplo, tende a torná-los mais críticos em relação aos discursos religiosos. Hervieu-Lèger (2008) pontua isso através do conceito de bricolagem. Como exemplo, ela aponta que esses novos atores do campo religioso promovem adaptações à religiosidade herdada dos seus pais à

medida que são apresentados a novas possibilidades e informações religiosas. Associado a isso, o acesso ao mundo tecnológico lhes permitiu conhecer outros julgamentos sobre religião - que não os comuns a eles - e críticas arreligiosas. Por fim, o espírito independente dessa geração dificulta a aceitação de lideranças coercitivas, inclusive as religiosas. Tudo isso tem alterado a dinâmica religiosa das novas gerações.

### **2.2.3 Geração Y e economia**

Não podemos esquecer que esse grupo geracional, a geração millenium, floresceu em tempos de uma conjuntura econômica favorável, desfrutando de grandes possibilidades de ascensão econômica e social. Teixeira *et al.* sugere que esse, entre outros fatores, fez com que esse grupo desejasse e buscasse, quase que precocemente, independência financeira. Eles dizem que “[...] fatores de grande importância para a geração Y dizem respeito aos objetivos financeiros e pessoais que buscam atingir. A maioria nesta faixa etária espera ganhar altos salários até os 30 anos” (TEIXEIRA *et al.*, 2014, p. 28). Eles continuam dizendo que, devido a isso, esse grupo faz do trabalho não um meio de vida, mas o principal objeto da vida, passando cada vez mais tempo no ambiente de trabalho.

Quando pensamos que desde os primeiros anos da década de 90 o Brasil experimentou certa efervescência econômica, crescendo com isso a capacidade média de consumo da população brasileira, entendemos porque a geração nascida nesse período tornou-se essencialmente consumista. Aqui surgem possibilidades quanto à religião. Primeiro, a geração Y prefere uma religiosidade que não exija compromisso e que se adapte ao seu calendário apertado, devido às suas muitas horas de trabalho. Em outras palavras, uma devoção que possa se expressar de forma inconstante, às vezes esporádica.

Segundo, é possível sugerir que denominações cristãs que apelam para a teologia da prosperidade tenham angariado facilmente alguns adeptos dessa geração, principalmente os mais pobres, a procura de ascensão

financeira e social. É importante ressaltar que, apesar do alto comprometimento financeiro promovido por essas denominações, as mesmas não promovem um alto grau de envolvimento em outras áreas, como por exemplo, nas questões morais e de serviço, possuindo também um amplo *menu* de reuniões. O censo de 2010 mostrou que entre a população mais jovem, cresce sensivelmente o número dos sem religião e dos evangélicos de origem pentecostal. (IBGE, 2010).

Por último, as novas gerações são, basicamente, consumidoras religiosas. Teixeira *et al.* (2014) constatou, em pesquisa com membros das gerações X e Y, que ao contrário da geração X, a geração Y é pouco engajada em serviços voluntários e altruístas. Com relação à religiosidade isso também se mostra verdade, os Y preferem consumir a servir. Em função disso, nas instituições religiosas, sobretudo as cristãs, prioriza-se as estratégias de mercado religioso, retira-se do discurso a ênfase no serviço e adapta-se a liturgia, afim de que seja sensível ao fiel etc.

#### **2.2.4 A Geração Y e a cultura**

Como já foi dito anteriormente, vivemos na era do pluralismo. Em um de seus escritos recentes, Peter Berger coloca em cheque sua própria teoria da secularização ao dizer que, em questões de religiosidade, a modernidade não produziu ceticismo, como ele acreditara, mas sim uma gama de possibilidades religiosas (BERGER; ZIJDERVELD, 2012). Antes, porém, ao falar sobre a cultura na modernidade, ele já havia dito - como pontuado anteriormente nesse trabalho - que a cultura moderna, em seus mais variados aspectos, é plural (BERGER; LUCKMANN, 1995). Ao que parece, o estado da cultura na modernidade influenciou a religião.

Quando observamos a geração Y, percebemos que o pluralismo cultural a afetou de modo mais intenso que às gerações anteriores. O acesso a tecnologia expôs essa geração a um espectro enorme de possibilidades, isso é verdade em relação à arte, à estética, à carreira, aos ritos e mitos religiosos

etc. Como vimos anteriormente, várias possibilidades tendem a gerar indefinições e trânsito entre elas. Como prova disso, alguns estudos recentes sobre a relação da geração Y e o mercado de trabalho apontam que seus membros mudam constantemente de emprego e têm dificuldade para definir que carreira seguir ou onde quer trabalhar (VASCONCELOS et. al, 2010).

Quanto aos efeitos da cultura contemporânea sobre a religiosidade dessa geração, percebemos o mesmo padrão, ou seja, indefinição, novas configurações e trânsito. Aqui, vemos novamente a validade dos conceitos de Hervieu-Lèger (2008) em relação à perda do poder de regulação da religião tradicional e a construção de novas crenças. Ou seja, o conhecimento das mais variadas crenças leva essa geração a reinterpretar sua própria crença à medida que as instituições religiosas tradicionais e seus dogmas perdem o poder de regulamentação na vida desses jovens. De acordo com Hervieu-Lèger

o aspecto mais decisivo desta “perda de regulamentação” aparece principalmente na liberdade com que os indivíduos “constroem” seu próprio sistema de fé, fora de qualquer referência a um corpo de crenças institucionalmente válido. (HERVIEU-LÈGER, 2008, p. 42).

Essa constatação explica porque, assim como em outros campos como o da arte, por exemplo, vemos um aumento significativo do número de denominações cristãs em anos recentes. Não é de admirar que muitos frequentadores dessas novas possibilidades religiosas sejam jovens. O mercado e os agentes religiosos parecem se adaptar a essa nova realidade plural. Hoje encontramos igrejas cristãs sincréticas, que mesclam e redefinem suas crenças na busca de espaço no mercado religioso.

### 2.3. RELIGIÃO E RELIGIOSIDADE NA GERAÇÃO Y

Diante desse panorama, notamos que a religiosidade da geração Y tem contornos muito próprios e desconhecidos pelas gerações anteriores. Os

muitos fatores, ou rompimentos históricos culturais – usando o terno da proposta mannheimiana - que contribuíram para o surgimento dessa geração levou a mesma a encarar a religião e expressar sua religiosidade de uma maneira até então pouco comum em comparação com gerações mais antigas.

Como já pontuamos anteriormente, a geração Y difere de outros grupos geracionais nas mais variadas áreas. Estudos no campo da administração e da psicologia têm se dedicado a perceber essa diferença em estudos na última década. Mas, e quanto às questões religiosas? Como o acesso a tecnologias digitais, o nível educacional a que essa geração foi exposta, as famílias onde elas foram gestadas, a cultura em que estão inseridas, influenciam na vivência religiosa desse grupo?

Uma rápida revisão de literatura de trabalhos e pesquisas dedicados a discorrer sobre o lugar da religião para as gerações mais jovens nos indicam algumas particularidades principais, ou mais notáveis; as anunciaremos agora e as descreveremos em detalhes na sequência.

Primeiro, a ideia do sagrado sofreu uma sensível mutação no imaginário dos grupos geracionais mais recentes. Ou seja, as novas gerações pensam o sagrado de forma diversa das gerações que a antecederam. Segundo, questões como pertença e vivência religiosa estão sendo reinterpretadas por essa geração mais nova. Terceiro, parte dos jovens negam as instituições religiosas como forma de autoridade e sustentação da vida cotidiana, ao contrário dos seus pais. Quarto, como numa “inversão de rotação”, a religião está sendo julgada por questões como ética, sexualidade e aceitação na mente das novas gerações, quando com as gerações mais antigas acontecia o contrário, ou seja, a religião servia como parâmetro para “julgar” assuntos relacionados à ética, sexualidade etc.

No livro *Geração Perdida*, David Kinnaman (2014), que se dedicou a pesquisa da religiosidade de grupos geracionais mais jovens aponta, dentre outras coisas, para essas quatro características do estado da religião para as religiões mais novas. No Brasil, os trabalhos que mais se destacam, na pesquisa da religiosidade de jovens e universitários, são os de Jorge Cláudio Ribeiro e João Batista Libânio, e esses pesquisadores perceberam as mesmas características no cenário brasileiro recente.

Em sua pesquisa com jovens norte-americanos, realizada em 2011, Kinnaman concluiu que

59% dos jovens [entrevistados] de origem cristã relatam que “deixaram ou estão deixando a igreja depois de terem sido frequentadores assíduos”. A maioria (57%) diz que está menos ativa na igreja hoje em comparação com quando tinham 15 anos. Quase dois quintos (38%) dizem que atravessaram um período que duvidaram seriamente de sua fé. Um terço (32%) descreve um período em que sentiram rejeição pela fé dos pais. (KINNAMAN, 2014, p. 23).

As conclusões de Kinnaman apontam para a validade das afirmações anunciadas acima. Isso é, crenças ligadas ao sagrado, chamadas na pesquisa de fé, estão sendo redefinidas para as juventudes dos nossos dias, por isso elas abandonam mitos em que anteriormente “sustentavam” sua cosmovisão e aderem a novas crenças. Os dados também mostram que a religião institucional tem perdido terreno na vida das gerações mais novas. Por fim, os resultados da pesquisa indicam o que Hervieu-Lèger (2008) já havia anunciado: a religião dos filhos já não é mais, majoritariamente, a religião dos pais. São cada vez mais comuns famílias onde os filhos romperam com as crenças religiosas e/ou religiões dos seus ancestrais mais próximos.

As pesquisas realizadas no cenário brasileiro apontam na mesma direção. Jorge Cláudio Ribeiro concluiu em sua investigação que como características centrais da experiência religiosa de jovens universitários estão:

em comparação com seus pais, uma sensível redução na adesão religiosa, e uma menor aceitação da autoridade das igrejas. [...] percepção do mistério da vida, elaboração singular de um sentido, individualização e subjetivação, liberdade em relação às religiões, valorização da alteridade e bricolagem de tradições. (RIBEIRO, 2009, p. 224 - 238).

Para Libânio (2004), que propõe uma metodologia a ser utilizada por pastorais da juventude, as especificidades que cercam a religiosidade das novas gerações estão relacionadas aos paradigmas sociais que elas vivenciam. Tais paradigmas, que foram apresentados - embora de maneira diversa do esboço seguido por Libânio - nas seções anteriores, têm levado a geração Y à “rota” descrita até aqui. Ou seja, abandono da fé, adesão de

práticas sexuais contrárias à igreja, crítica à postura conservadora da religião como instituição e novas formas de viver a religiosidade.

Consideramos então, que no contexto da crise da modernidade que vivenciamos nos dias atuais as novas gerações, especificamente a geração Y, lidam com as questões de religião e religiosidade de maneira diversa das gerações anteriores. Isso é decorrente do rompimento histórico-social a que esse grupo foi exposto (MANNHEIM, 1992), bem como das particularidades da atual conjunta sociocultural, que descrevemos no primeiro capítulo deste trabalho. Esses fatores associados fizeram surgir essa geração que, gradativamente, se torna cada vez mais ativa no cenário social e que influenciará as gerações futuras.

Na seção seguinte, consideraremos a validade dessa realidade na sociedade sergipana através de membros universitários da geração Y. A opção por pesquisar universitários se fez, pois, como afirma Peter Berger (BERGER, 2001, apud, RIBEIRO, 2009), os mesmos estão mais expostos às influências na modernidade contemporânea e, conseqüentemente aos elementos que contribuíram para o rompimento histórico-social que delineiam essa geração. Sabemos que uma pesquisa desse tipo não é completa, porém pode mapear a situação de uma classe da sociedade que cresce exponencialmente, a de universitários, e que em breve será parte das lideranças sociais, maioria no mercado de trabalho e formadores de opinião na sociedade.



### CAPÍTULO 3

#### UMA RADIOGRAFIA DA RELIGIÃO E RELIGIOSIDADE NA GERAÇÃO Y: INVESTIGAÇÃO ENTRE UNIVERSITÁRIOS DA UFS

Tem sido dito que as gerações mais jovens estão sob uma espécie de subcultura internacional e mundializada. Para Peter Berger, esse grupo recebe uma educação superior do tipo ocidental secularizada que influencia suas crenças e valores. (BERGER, 2001, apud, RIBEIRO, 2009). Esse fato as expõe a um “ambiente” sociocultural que não está acessível a grande parte do coletivo social. Isso é válido, sobretudo, para jovens universitários que todos os anos, em uma escala progressiva, adentram as instituições de nível superior no Brasil.

Visto isso, é possível dizer que se queremos entender como as novas configurações da modernidade contemporânea afetam a sociedade brasileira precisamos, embora não exclusivamente, investigar as gerações mais novas, especialmente entre universitários. Dizemos isso, pois, estudos com estudantes jovens de instituições de ensino superior apontaram para essa realidade (RIBEIRO, 2009). Cremos que essa parcela da sociedade, jovens universitários, tem recepcionado com mais intensidade as mutações que se mostram no campo da religião, da epistemologia, da cultura, da economia, no contexto da última modernidade.

Quando falamos em novas gerações há um grupo que se tornou parte do *revival* atual acerca do estudo das gerações. Estamos falando da geração Y. Embora a classificação das gerações com as nomenclaturas *baby boomers*, X, Y e Z e com os conceitos por trás das mesmas ainda seja inovador, cresce o número de estudos nacionais e internacionais que utilizam esta categorização. Assim como em outros campos, as características que dizem respeito religiosidade desse grupo têm contornos próprios e ainda pouco investigados.

Nesta última seção do trabalho, apresentamos o resultado de uma investigação acerca da geração Y, num recorte específico: universitários que

fazem parte desse grupo social, na tentativa de compreender os contornos da religiosidade do mesmo.

### 3.1 NOSSOS SUJEITOS

A pesquisa que será apresentada nesta seção do estudo foi realizada na Universidade Federal de Sergipe. Nossa escolha por esse ambiente se deu devido à grande quantidade da população juvenil, em especial membros da geração Y, presente no mesmo, bem como por suas especificidades em relação à adesão dos paradigmas da modernidade. As hipóteses e abordagens que nos nortearam foram extraídas do ambiente universitário, supostamente promotor dos paradigmas da modernidade, da autonomia do sujeito em relação a muitas instituições, como por exemplo, as religiosas e da análise da geração Y, que possivelmente carrega muitas particularidades em relação à religiosidade. Para tanto, entrevistamos cento e noventa alunos matriculados na UFS, provenientes dos mais variados cursos e de forma aleatória.

As questões que decidimos abordar foram pensadas tendo em vista o ambiente sociocultural ao qual os indivíduos pesquisados estão expostos, ou seja, a modernidade contemporânea. Versamos sobre essa modernidade atual no primeiro capítulo deste trabalho, abordando as especificidades da mesma em relação à religião, epistemologia, economia e cultura. Conciliado a isso, consideramos ainda a relação do grupo geracional examinado com esses mesmos campos.

Pretendemos assim, analisar a experiência religiosa desse grupo que, em geral, é visto como despojado de vivências religiosas – e que possuem entre aproximadamente 17 e 30 anos de idade. Intentamos, ao final da pesquisa, registrar uma espécie de radiografia de um momento histórico específico entre membros da geração Y na tentativa de compreender sua religiosidade e, desse modo, estabelecer bases para maiores aprofundamentos, bem como oferecer a agentes do campo religioso uma visão mais objetiva da situação da população jovem universitária.

### 3.1.1. Dados sociodemográficos

A amostra da pesquisa foi constituída por indivíduos com idade variando entre 17 a 30 anos, com média (M) de 20,67 anos e o desvio padrão (DP) de 3,13, sendo 55,8% homens, a maioria morando com os pais (70%) ou amigos, 12,7%, dos quais 44,7% eram dos cursos das áreas de educação e humanas, 34,2% de cursos da área de exatas e 21,1% de áreas do campo da saúde e ciências biológicas. Vale mencionar que foi realizada a categorização nas três grandes áreas do conhecimento científico de todos os cursos dos participantes. No que diz respeito à escolaridade de pais dos participantes a maior parte possuía ensino médio completo (25,8%), seguido daqueles com ensino fundamental incompleto (20,5%); já em relação a escolaridade da mãe, 25,3% apontaram o grau de ensino médio completo e 21,1% o do ensino superior completo (vide tabela 1).

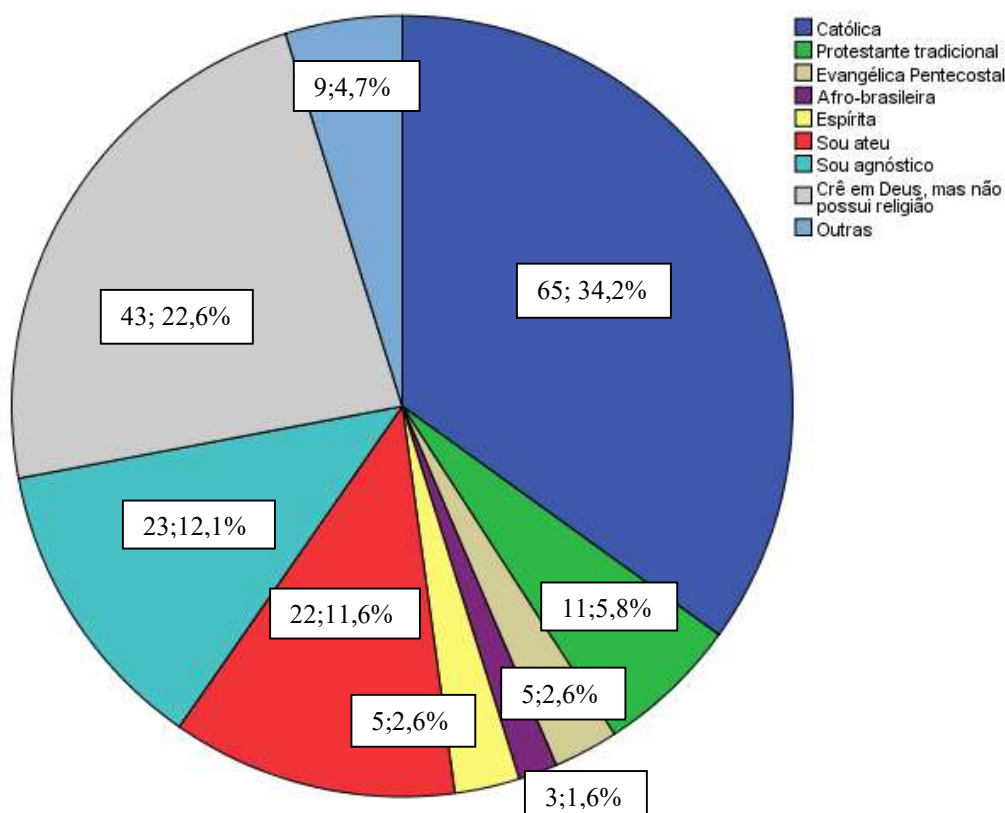
**Tabela 1 - Dados Sociodemográficos (N=190)**

| Variáveis           |                                      | Valores    |     |             |      |
|---------------------|--------------------------------------|------------|-----|-------------|------|
|                     |                                      | Min        | Max | Média       | DP   |
| Idade (em anos)     |                                      | 17         | 30  | 20,67       | 3,13 |
|                     |                                      | Frequência |     | Porcentagem |      |
| Sexo                | <i>Homens</i>                        | 106        |     | 55,8        |      |
|                     | <i>Mulheres</i>                      | 84         |     | 44,2        |      |
| Escolaridade do Pai | <i>Ensino Fundamental Incompleto</i> | 39         |     | 20,5        |      |
|                     | <i>Ensino Fundamental Completo</i>   | 21         |     | 11,1        |      |
|                     | <i>Ensino Médio Incompleto</i>       | 11         |     | 5,8         |      |
|                     | <i>Ensino Médio Completo</i>         | 49         |     | 25,8        |      |
|                     | <i>Ensino Superior Incompleto</i>    | 23         |     | 12,6        |      |
|                     | <i>Ensino Superior Completo</i>      | 26         |     | 13,7        |      |
|                     | <i>Pós-graduado</i>                  | 20         |     | 10,5        |      |
| Escolaridade do Mãe | <i>Ensino Fundamental Incompleto</i> | 36         |     | 18,9        |      |
|                     | <i>Ensino Fundamental Completo</i>   | 19         |     | 10,0        |      |
|                     | <i>Ensino Médio Incompleto</i>       | 10         |     | 5,3         |      |
|                     | <i>Ensino Médio Completo</i>         | 48         |     | 25,4        |      |
|                     | <i>Ensino Superior Incompleto</i>    | 10         |     | 5,5         |      |
|                     | <i>Ensino Superior Completo</i>      | 40         |     | 21,2        |      |
|                     | <i>Pós-graduado</i>                  | 26         |     | 13,7        |      |

|                                  |                                    |     |      |
|----------------------------------|------------------------------------|-----|------|
| Curso por Área dos Participantes | <i>Educação e Humanas</i>          | 85  | 44,7 |
|                                  | <i>Exatas</i>                      | 65  | 34,2 |
|                                  | <i>Saúde e Ciências Biológicas</i> | 39  | 21,1 |
| Moro com                         | <i>Meus Pais</i>                   | 133 | 69,9 |
|                                  | <i>Esposo/esposa</i>               | 2   | 1,1  |
|                                  | <i>Outros familiares</i>           | 21  | 11,1 |
|                                  | <i>Amigos</i>                      | 24  | 12,6 |
|                                  | <i>Sozinho</i>                     | 10  | 5,3  |

### 3.2 RELIGIÃO

Ao que concerne à religião dos participantes da pesquisa 34,2% ( $n = 65$ ) afirmaram pertencer a religião católica, 22,6% ( $n = 43$ ) afirmou crer em Deus, mas não possuir religião, 12,1% ( $n = 23$ ) se denominou agnóstico, 11,6% ( $n = 22$ ), ateu, 5,8% ( $n=11$ ) protestante tradicional, 2,6% ( $n=5$ ) evangélico pentecostal, 2,6% ( $n=5$ ) espírita e 1,6% ( $n=3$ ) disseram pertencer a religiões de matriz afro-brasileira, 4,7% ( $n=9$ ) afirmaram pertencer a outras religiões, como mostra o gráfico abaixo, sendo que 2,2% dos entrevistados não responderam:

**Gráfico 1 – Religião dos participantes**

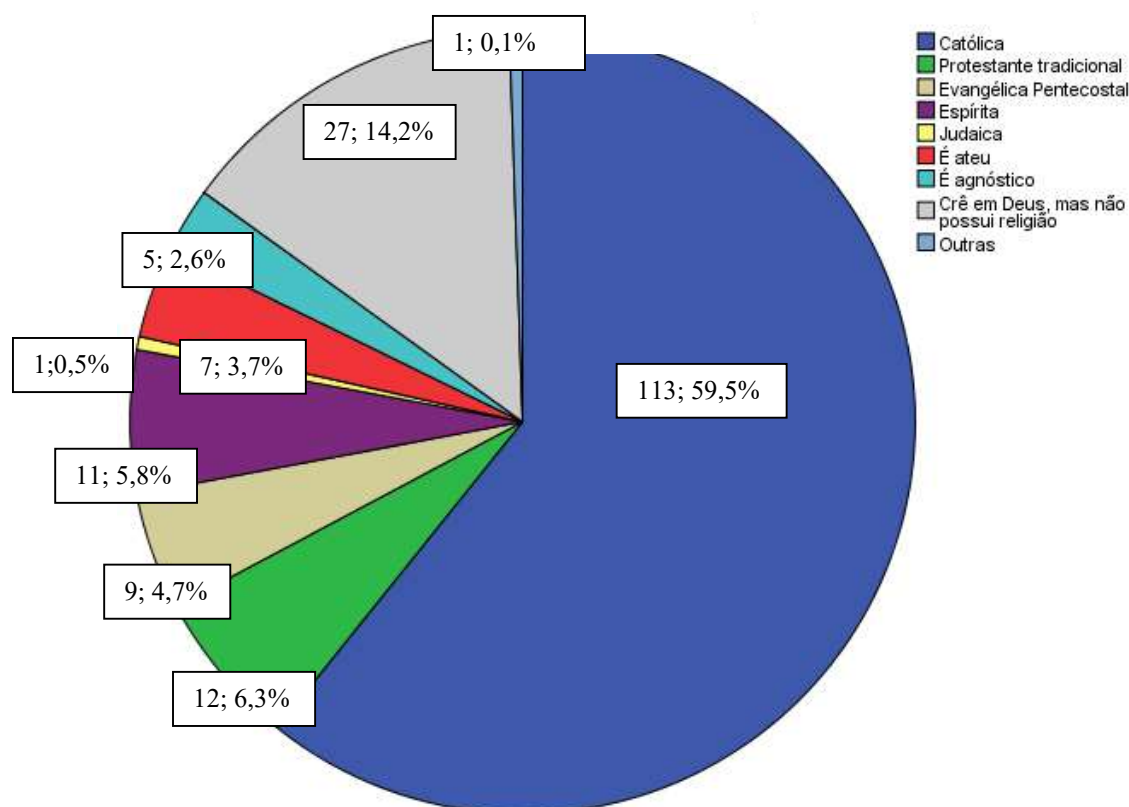
Esses dados reforçam o argumento que já apresentamos anteriormente, ou seja, esse grupo geracional, geração Y, especialmente quando em contato com o ambiente acadêmico, tem índices significativamente maiores de agnosticismo, ateísmo e sem religião que a maioria da população brasileira, como apontou o censo de 2010 (IBGE, 2010). Os três grupos somados representam quase metade dos participantes da pesquisa, 46,3 %, superando o número de católicos, por exemplo, que teve o maior índice. Da mesma forma, nos chamou à atenção os índices de evangélicos pentecostais e protestantes tradicionais, que se mostraram, entre os pesquisados, significativamente menores que os apresentados pela população brasileira.

Em relação a religião do pai, 59,5% ( $n=113$ ) apontaram a católica, 14,2% ( $n=27$ ) afirmaram que seu pai cria em Deus, mas não possuía uma

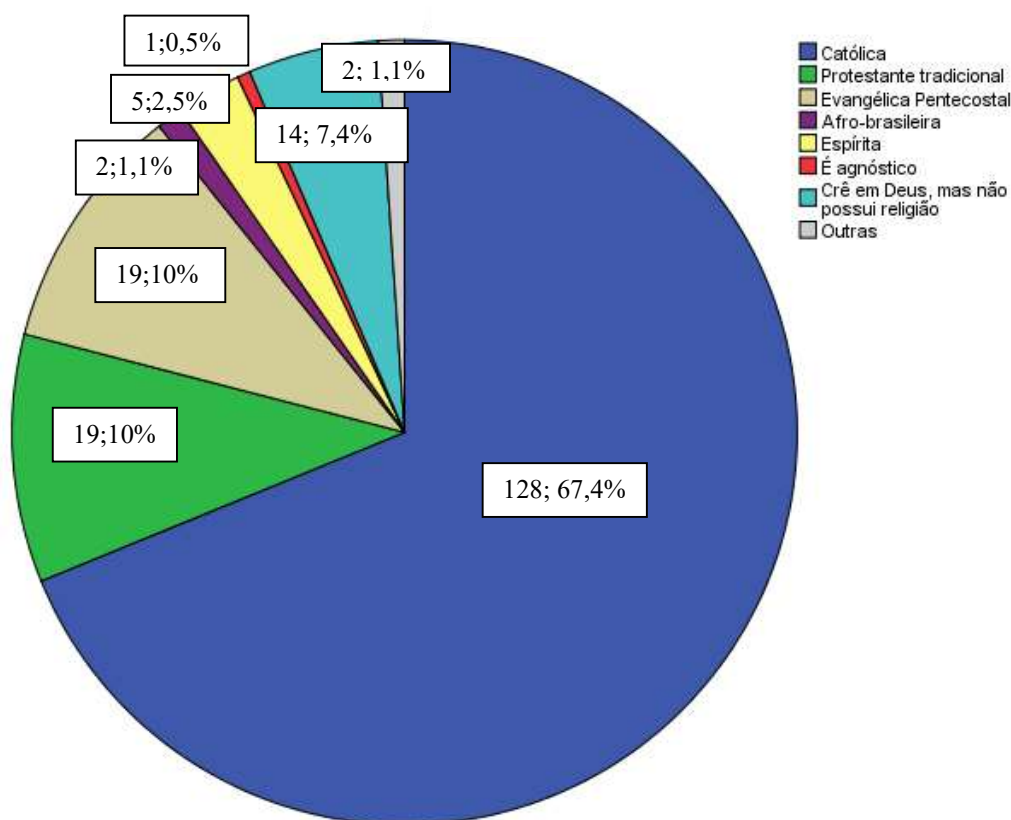
religião, 6,3% ( $n=12$ ) professavam a religião protestante tradicional, 5,8% ( $n=11$ ) a espírita, 4,7% ( $n=9$ ) evangélica pentecostal, 3,7% ( $n=7$ ), disseram que seus pais são ateus, 2,6% ( $n=5$ ) agnósticos, 0,5% ( $n=1$ ) judeu, 0,1% ( $n=1$ ) outras e 2,6% ( $n=4$ ) não responderam.

Ao se considerar a religião da mãe dos participantes, observa-se que a maioria é católica 67,4% ( $n=128$ ), 7,4% ( $n=14$ ) das mães da amostra, creem em Deus, mas não possuem religião; 10% ( $n=19$ ) protestante tradicional, 10% ( $n=19$ ) evangélica pentecostal, seguidas de 2,5% ( $n=5$ ) espíritas, 1,1% ( $n=2$ ) afro-brasileiras, 0,5% ( $n=1$ ) agnóstica e 1,1% ( $n=2$ ) professam outras religiões, como mostram os gráficos abaixo.

**Gráfico 2 – Religião do pai**



**Gráfico 3 – Religião da mãe**



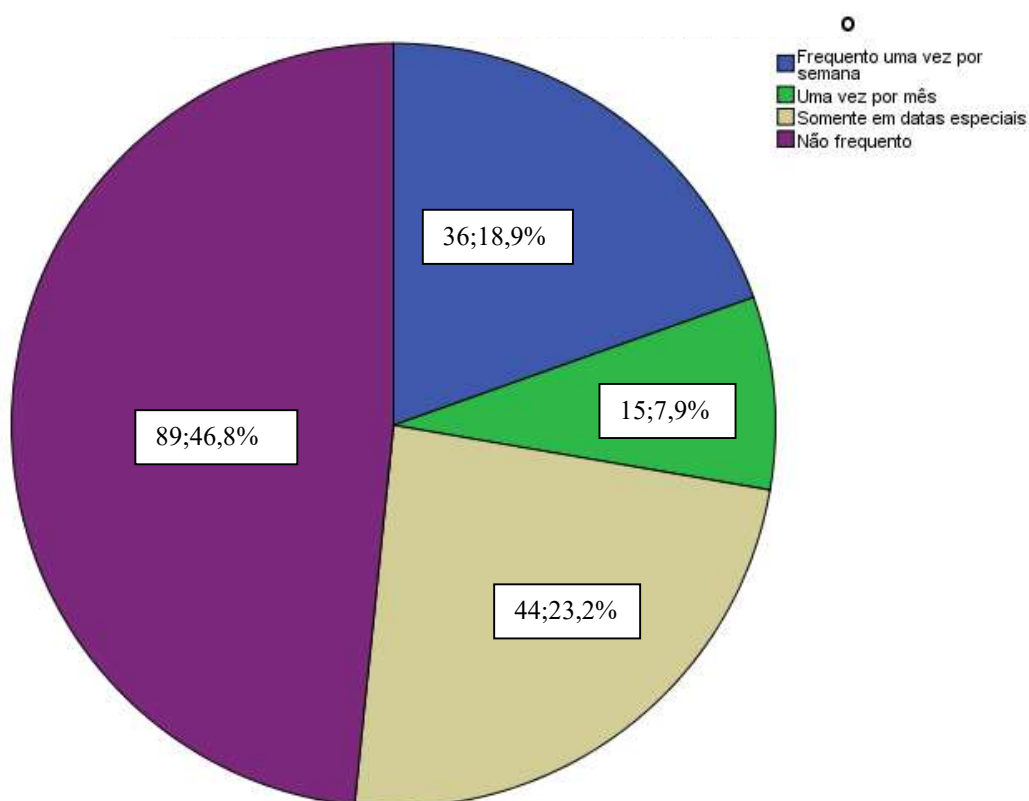
Aqui também apareceram algumas diferenças significativas em comparação com os índices da população brasileira, de acordo com o censo (IBGE, 2010). Entretanto, precisamos salientar que os filhos responderam pelos pais, e estes possivelmente responderiam de forma diversa se fossem interpelados. Outro fator relevante é que provavelmente os participantes da pesquisa veem a não participação em cerimônias religiosas como o não pertencimento a religião alguma, percebemos isso durante a aplicação dos questionários em conversas informais. Dessa forma, enquanto seus pais se consideram membros de alguma religião, apenas por tradição familiar, por exemplo, os filhos não julgam da mesma forma.

As diferenças mais notáveis também se encontraram nos campos, crê em Deus, mas não possui religião, ateus e agnósticos. No caso dos pais, esses

campos somaram 20,5%, com “crê em Deus, mas não possui religião” tendo a maior fatia, 14,2%. Já com as mães, a soma dos campos ficou com 11,6%, sendo 7,4% a fatia das sem religião. Esse relativamente alto índice de “crê em Deus, mas não possui religião”, exemplifica o que citamos no parágrafo acima.

No que diz respeito à frequência nos encontros da religião professada, os participantes em sua maioria não frequentam estas reuniões ( $n = 89$ ; 46,8%), seguidos daqueles que frequentam uma vez por semana ( $n = 36$ ; 18,9%), daqueles que só frequentam em datas especiais ( $n = 44$ ; 23,2%), e por fim, daqueles que frequentam uma vez por mês ( $n = 15$ ; 7,9%). Sendo que ( $n=6$ ; 3,2%) não responderam.

**Gráfico 4 – Frequência aos encontros da religião professada**



Aqui encontramos um dado que nos ajuda a entender a forma como a geração Y vivencia suas pertencas religiosas. Como já falamos antes (ver capítulo 2), esse grupo geracional demonstra um sensível descompromisso com rituais quando analisamos suas práticas religiosas, nesse contexto em

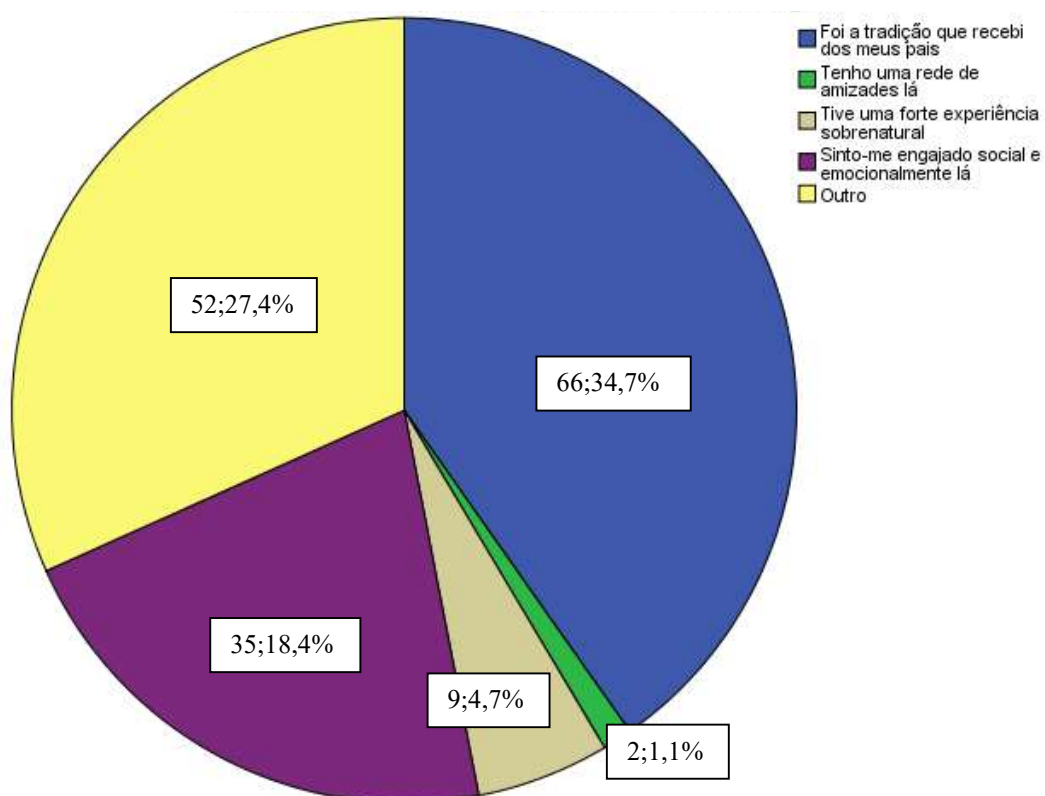


especial, a frequência às reuniões da religião que professam. Durante a pesquisa percebemos que há pouco interesse em conhecer a fundo suas opções religiosas, isso vale também para os que se identificam como ateus, agnósticos ou sem religião. Dessa forma, para aqueles que professam alguma religião, frequentar os seus cultos ou reuniões parece uma opção cada vez menos considerada.

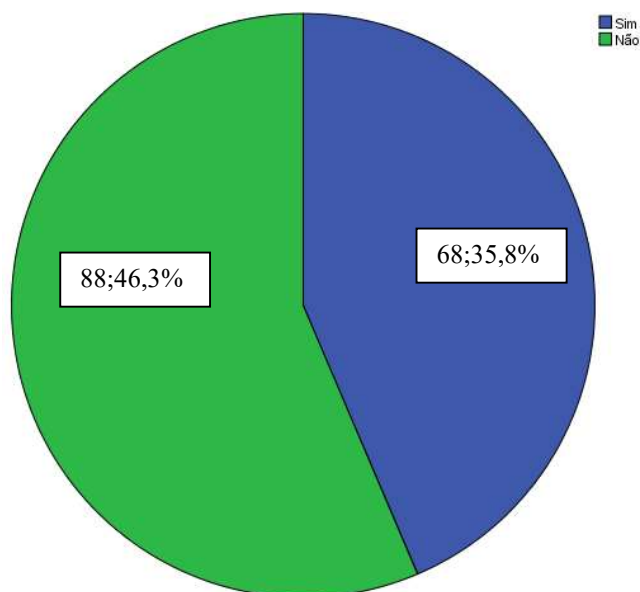
Como já vimos no capítulo anterior, alguns teóricos atribuem isso ao fato da geração Y ser a mais ativa socialmente nos últimos anos (TEIXEIRA *Et al.*, 2014), o que inclui também o fato dessa geração ser a que mais cedo adentra as instituições de nível superior. Isso poderia significar que a geração Y anda cada vez mais ocupada com tempo escasso para encontros religiosos.

Na análise do motivo que levou os entrevistados a pertencerem a religião que autodenominaram praticar, 34,7% disse que teria sido a tradição que recebeu dos pais, 27,4% apontou outros motivos, tais como o fato de não pertencer a nenhuma religião, 18,4% apontou que se sentia engajado social e emocionalmente lá, 4,7% disse ter tido uma forte experiência sobrenatural como vemos no gráfico abaixo.

**Gráfico 5 – Qual o motivo te faz pertencer a sua religião**



Já em relação ao fato da possibilidade de mudança de alguma crença na religião que aderiram 46,3% ( $n = 88$ ) disse que não mudaria nenhuma das crenças da sua religião, enquanto que 35,8% ( $n = 68$ ) afirmou que modificaria alguma das crenças, como mostram o gráfico. 17,9% ( $n=34$ ) dos entrevistados não deram resposta a esta questão.

**Gráfico 6 – Se você pudesse, mudaria alguma crença da sua religião**

Esse último dado reflete a insatisfação que essa geração demonstra para com doutrinas religiosas pré-estabelecidas, isso foi perceptível também nas questões abertas. Quando questionados sobre o que mais criticam nas religiões, boa parte dos entrevistados citou os dogmas comuns às religiões. Alguns chegaram a sugerir que tais grupos de crenças fossem revisados para acompanhar a mudança de mentalidade da sociedade. Outros veem nos dogmas uma ferramenta de alienação e opressão social.

### 3.3 RELIGIÃO E CONFIGURAÇÃO FAMILIAR

Algo que nos chamou a atenção foi que parte significativa dos entrevistados disse ter recebido sua opção religiosa como tradição dos pais. Isso vai de encontro à tese de Hervieu-Léger (2008), já citada nesse trabalho, e que sugere a diminuição gradativa do poder da família e da tradição na definição religiosa das gerações mais jovens no contexto da modernidade recente. Ao contrário disso, entre nossos entrevistados, podemos perceber que

a família ainda assume um papel preponderante na opção da religião dos filhos.

Os dados sociodemográficos validam essa percepção, pois evidenciou-se a tendência dos filhos adotarem a religião de seus pais, como mostram as tabelas 2 e 3 a seguir. Foram observadas altas significâncias estatísticas entre a religião dos participantes para com a religião dos pais, com  $X^2 = 130,11$ ,  $gl = 64$ ,  $p < 0,001$ , e das mães dos mesmos, com  $X^2 = 241,34$ ,  $gl = 56$ ,  $p < 0,001$ .

Como já dito, os indivíduos que compõem nosso grupo geracional passam cada vez mais tempo morando com os pais. Em nossa pesquisa, 70% dos entrevistados disse residir com seus genitores. Esse fato pode influenciar na escolha da religião dos mesmos, já que vivem mais tempo sob a “tutela” dos pais. As tabelas abaixo mostram detalhadamente os dados encontrados quando cruzamos a religião dos pesquisados com a de seus progenitores.

**Tabela 6 – Relação entre a religião dos participantes com a religião do pai**

| Religião do Pai                      | Religião dos participantes |                         |                        |                 |          |      |           |                                      |       | Total |
|--------------------------------------|----------------------------|-------------------------|------------------------|-----------------|----------|------|-----------|--------------------------------------|-------|-------|
|                                      | Católica                   | Protestante tradicional | Evangélica Pentecostal | Afro-brasileira | Espírita | Ateu | Agnóstico | Crê em Deus, mas não possui religião | Outra |       |
| Católica                             | 52                         | 3                       | 1                      | 2               | 4        | 11   | 11        | 24                                   | 4     | 112   |
| Protestante tradicional              | 1                          | 4                       | 0                      | 0               | 0        | 2    | 1         | 3                                    | 1     | 12    |
| Evangélica Pentecostal               | 1                          | 0                       | 3                      | 0               | 0        | 0    | 1         | 4                                    | 0     | 9     |
| Espírita                             | 2                          | 2                       | 0                      | 0               | 0        | 2    | 3         | 2                                    | 0     | 11    |
| Judaica                              | 0                          | 0                       | 0                      | 0               | 0        | 0    | 1         | 0                                    | 0     | 1     |
| É ateu                               | 1                          | 0                       | 0                      | 0               | 1        | 3    | 1         | 1                                    | 0     | 7     |
| É agnóstico                          | 0                          | 0                       | 0                      | 0               | 0        | 3    | 1         | 1                                    | 0     | 5     |
| Crê em Deus, mas não possui religião | 7                          | 2                       | 1                      | 1               | 0        | 1    | 4         | 8                                    | 3     | 27    |
| Outras                               | 0                          | 0                       | 0                      | 0               | 0        | 0    | 0         | 0                                    | 1     | 1     |
| <b>Total</b>                         | 64                         | 11                      | 5                      | 3               | 5        | 22   | 23        | 43                                   | 9     | 185   |

Tabela 7 – Relação entre a religião dos participantes com a religião da mãe

| Religião da Mãe                      | Sua Religião |                         |                        |                 |          |      |           |                                      |       | Total |
|--------------------------------------|--------------|-------------------------|------------------------|-----------------|----------|------|-----------|--------------------------------------|-------|-------|
|                                      | Católica     | Protestante tradicional | Evangélica Pentecostal | Afro-brasileira | Espírita | Ateu | Agnóstico | Crê em Deus, mas não possui religião | Outra |       |
| Católica                             | 60           | 2                       | 0                      | 1               | 2        | 16   | 20        | 23                                   | 3     | 127   |
| Protestante tradicional              | 1            | 7                       | 0                      | 1               | 0        | 3    | 1         | 4                                    | 2     | 19    |
| Evangélica Pentecostal               | 2            | 1                       | 5                      | 0               | 0        | 0    | 1         | 10                                   | 0     | 19    |
| Afro-brasileira                      | 1            | 0                       | 0                      | 0               | 0        | 0    | 0         | 1                                    | 0     | 2     |
| Espírita                             | 1            | 0                       | 0                      | 0               | 3        | 0    | 1         | 0                                    | 0     | 5     |
| É agnóstico                          | 0            | 0                       | 0                      | 0               | 0        | 1    | 0         | 0                                    | 0     | 1     |
| Crê em Deus, mas não possui religião | 0            | 1                       | 0                      | 1               | 0        | 2    | 0         | 4                                    | 2     | 10    |
| Outras                               | 0            | 0                       | 0                      | 0               | 0        | 0    | 0         | 0                                    | 2     | 2     |
| Total                                | 65           | 11                      | 5                      | 3               | 5        | 22   | 23        | 42                                   | 9     | 185   |

Outro ponto a ser observado é que nossos sujeitos atribuíram significativo valor ao engajamento social e emocional quando questionados sobre a escolha da religião. Como pontuamos no capítulo anterior, a geração Y é mais afeita a causas sociais e as sensações emocionais que as suas antecessoras. Isso coaduna o alto percentual de entrevistados que concordaram totalmente que fazer o bem é a melhor religião.

### 3.4 ECONOMIA E RELIGIÃO

Quando indagamos os entrevistados em relação à sua disposição em investir dinheiro na manutenção da fé e aprendizagem de assuntos espirituais, percebeu-se relação estatisticamente significativa com o item a respeito da presença nos cultos da religião professada, sendo  $X^2 = 88,29$ ,  $gl = 12$  e  $p < 0,001$ , como vemos na tabela abaixo. Ou seja, os indivíduos que mais frequentam as reuniões de suas religiões estão mais dispostos a investir recursos para manutenção da sua fé.

Entretanto, como percebemos, grande parte dos pesquisados não frequentam ou frequentam com baixa assiduidade tais encontros. Esse resultado está em conexão com os mais de 80% de entrevistados que disseram discordar do fato de usar seus recursos para manutenção de sua religiosidade. Isso pode sugerir que nosso grupo geracional tem certa tendência a rejeição de práticas religiosas tais como dízimos e ofertas.

**Tabela 8 – Relação entre a presença nos encontros religiosos e uso de dinheiro para manutenção da fé e aprendizagem de assuntos espirituais.**

| Quanto a sua presença nos encontros de sua religião | 18. Estou disposto a investir dinheiro para manutenção da minha fé e aprendizagem de assuntos espirituais |        |        |   |                     | Total |
|---|---|--------|--------|---|---------------------|-------|
|   | Discordo Totalmente   | 2      | 3      | 4 | Concordo Totalmente |       |
| Frequento uma vez por semana                        | 2   | 1<br>1 | 5      | 5 | 11                  | 34    |
| Uma vez por mês                                     | 6   | 4      | 3      | 1 | 1                   | 15    |
| Somente em datas especiais                          | 22  | 1<br>3 | 7      | 1 | 1                   | 44    |
| Não frequento                                       |   |        |        |   |                     |       |
| <b>Total</b>  | 74  | 9      | 3      | 0 | 2                   | 88    |
|   | 104   | 3<br>7 | 1<br>8 | 7 | 15                  | 181   |

### 3.5 EPISTEMOLOGIA E RELIGIÃO

Ainda sobre a pergunta: “se você pudesse, mudaria alguma crença da sua religião?”, que foi respondida afirmativamente por pouco mais de um terço dos participantes (consultar gráfico 6). Como visto nos dois primeiros capítulos, a epistemologia foi afetada com relativa intensidade pela modernidade. Os saberes, inclusive os religiosos, são cada vez mais privatizados. Da mesma forma, há alguma reserva em se dispensar confiança às instituições e seus representantes para a administração do saber.

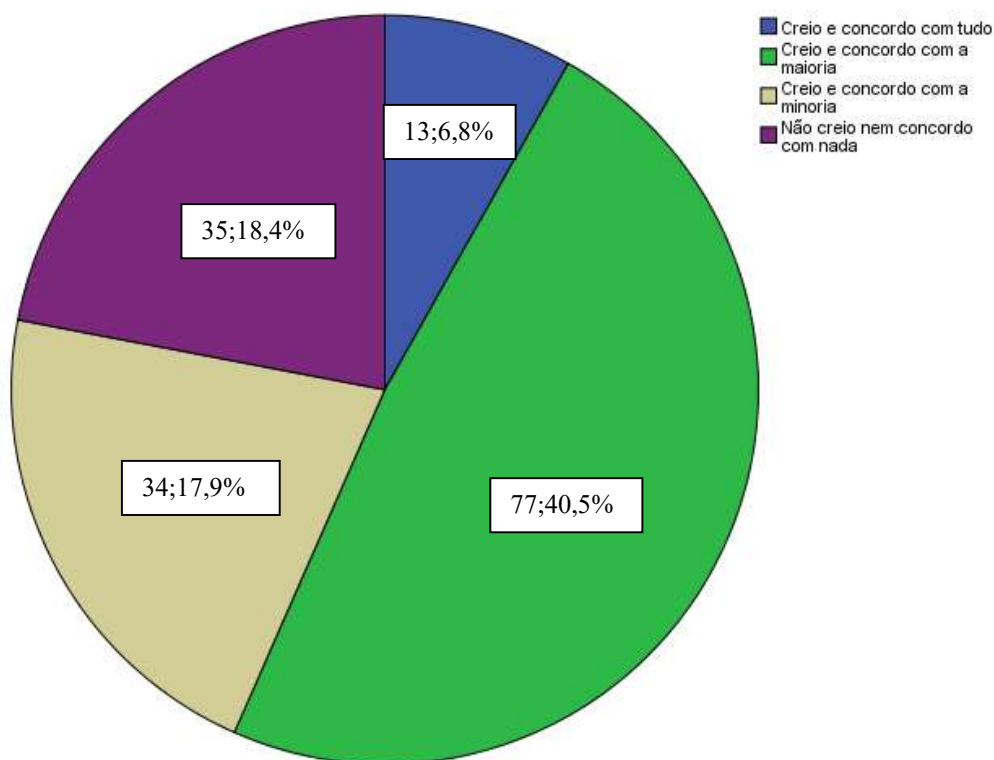
Constatamos essa realidade entre nossos sujeitos devido à alta porcentagem de concordância com a afirmação: “Ninguém pode interferir nas minhas crenças”, e a baixa porcentagem de anuência da afirmação: “Acredito que líderes religiosos podem ser uma fonte de orientação para a vida”. Ainda sobre as crenças religiosas, nosso instrumento apontou que entre a geração Y há um grande desejo de tolerância para com as crenças divergentes e uma busca pelo conhecimento do outro que é diferente. Essa identificação foi possível devido as altas porcentagens de aceitação das frases: “Respeitar ao



próximo é mais importante que se apegar a uma doutrina religiosa”, “Todas as crenças religiosas têm alguma coisa de verdade”, “Tenho vontade de conhecer outras crenças religiosas diferentes da minha” e “Seria bom aprendermos várias crenças religiosas e optar por aquela (s) que mais nos fazem bem”.

Esse contexto fica ainda mais claro quando analisamos a aceitação dos indivíduos pesquisados às crenças de suas religiões. Para essa questão, 40,5% ( $n = 77$ ) disse crer e concordar com a maioria das crenças professadas, 18,4% ( $n = 35$ ) afirmou não crer nem concordar com nada, e 17,9% ( $n = 34$ ) relatou crer e concordar com a minoria das doutrinas, e apenas 6,8% ( $n = 13$ ) disse crer e concordar com tudo. Além disso, 16,4% ( $n = 31$ ) dos respondentes se isentaram de responder essa questão.

**Gráfico 7 – Quanto a aceitação das crenças da sua religião**



Ou seja, a maioria dos entrevistados tem reservas quando as crenças de sua religião. Assim como o desejo de conhecimento das crenças do outro, isso pode indicar a existência, no grupo investigado, do que Hervie-Lèger (2008)

chama de bricolagens. Para ela, um dos efeitos da modernidade recente sobre a religião é o fato de que, na contemporaneidade, os indivíduos passaram a mesclar crenças religiosas diversas, e até mesmo aparentemente excludentes, formando novas crenças pessoais. Nossos resultados sugerem um campo fértil para essas bricolagens entre nossos indivíduos.

Paralelamente a isso, notamos que para a geração Y, há questões pessoais nas quais a religião não pode interferir. Isso se mostrou verdade independente da religião praticada, pois, verificou-se relação estatisticamente significativa entre a religião dos participantes da pesquisa e o item onze da escala de religiosidade “Há questões pessoais que a religião não pode interferir”, sendo  $X^2 = 52,82$ ,  $gl = 32$ ,  $p < 0,02$ . Ademais, evidencia-se que a maioria dos participantes de todas as religiões concorda quase ou totalmente com a assertiva do item 11 da escala.

**Tabela 9 – Relação entre a religião dos participantes com o item onze da escala de religiosidade.**

| Religião dos participantes           | I11. Há questões pessoais que a religião não pode interferir. |    |    |    |                     | Total |
|--------------------------------------|---|----|----|----|---------------------|-------|
|                                      | Discordo Totalmente   | 2  | 3  | 4  | Concordo Totalmente |       |
| Católica                             | 4   | 7  | 14 | 14 | 26                  | 65    |
| Protestante tradicional              | 3   | 1  | 3  | 0  | 4                   | 11    |
| Evangélica Pentecostal               | 1   | 2  | 0  | 1  | 1                   | 5     |
| Afro-brasileira                      | 0   | 0  | 0  | 2  | 0                   | 2     |
| Espírita                             | 0   | 0  | 0  | 1  | 4                   | 5     |
| Sou ateu                             | 1   | 0  | 1  | 3  | 17                  | 22    |
| Sou agnóstico                        | 1   | 1  | 1  | 4  | 16                  | 23    |
| Crê em Deus, mas não possui religião | 2   | 2  | 3  | 9  | 27                  | 43    |
| Outras                               | 0   | 1  | 1  | 3  | 3                   | 8     |
| <b>Total</b>                         | 12  | 14 | 23 | 37 | 98                  | 184   |

Vale ponderar que os indivíduos que participam mais assiduamente das reuniões de suas religiões têm maior predisposição para aceitar os dogmas das mesmas. Isso porquê na relação entre a presença dos participantes nos encontros religiosos e a intensidade da acessão das crenças e doutrinas da

religião dos mesmos foi evidenciada uma relação estatisticamente significativa com  $X^2= 105,80$ ,  $gl=9$ ,  $p < 0,001$ , como veremos a seguir.

**Tabela 10 - Relação entre a presença nos encontros religiosos dos participantes com a intensidade nas crenças de suas respectivas religiões.**

| Quanto a sua presença nos encontros de sua religião | Quanto às crenças da sua religião |                                |                                |                                 | Total |
|---|-----------------------------------|--------------------------------|--------------------------------|---------------------------------|-------|
|   | Creio e concordo com tudo         | Creio e concordo com a maioria | Creio e concordo com a minoria | Não creio nem concordo com nada |       |
| Frequento uma vez por semana                        | 11                                | 23                             | 2                              | 0                               | 36    |
| Uma vez por mês                                     | 0                                 | 13                             | 2                              | 0                               | 15    |
| Somente em datas especiais                          | 0                                 | 25                             | 16                             | 1                               | 42    |
| Não frequento                                       | 1                                 | 14                             | 12                             | 34                              | 61    |
| Total   | 12                                | 75                             | 32                             | 35                              | 154   |

### 3.6 RELIGIÃO E CULTURA

Nos dois capítulos anteriores falamos do pluralismo como sendo a maior característica do estado da cultura no contexto da modernidade contemporânea. Isso é válido também para questões ligadas a religião e a religiosidade. Os resultados da pesquisa indicaram esse fato. Quando cruzamos as sentenças “Toda a fé é válida independente das crenças particulares” e a que dizia, “Seria bom aprendermos várias crenças religiosas e optar por aquela(s) que mais nos faz(em) bem”, notamos relação estatisticamente significativa ( $X^2= 50,99$ ;  $gl= 16$ ;  $p< 0,001$ ). Ou seja, a grande maioria dos entrevistados concordaram com as duas afirmações.

**Tabela 11 - Relação entre o item 22 com o item 27 da escala de religiosidade**

| <b>I22. Toda fé é válida independente das crenças particulares.</b> | <b>I27. Seria bom aprendermos várias crenças religiosas e optar por aquela(s) que mais nos faz(em) bem.</b> |          |          |          |                            | <b>Total</b> |
|---|---|----------|----------|----------|----------------------------|--------------|
|   | <b>Discordo Totalmente</b>  | <b>2</b> | <b>3</b> | <b>4</b> | <b>Concordo Totalmente</b> |              |
| Discordo Totalmente   | 3   | 1        | 6        | 1        | 5                          | 16           |
| 2   | 1   | 3        | 6        | 1        | 3                          | 14           |
| 3   | 2   | 1        | 7        | 12       | 10                         | 32           |
| 4   | 0   | 1        | 8        | 13       | 9                          | 31           |
| Concordo Totalmente   | 4   | 3        | 12       | 15       | 60                         | 94           |
| <b>Total</b>  | 10  | 9        | 39       | 42       | 87                         | 187          |

Isso sugere que nossos sujeitos valorizam a pluralidade e a diversidade religiosa. A grande maioria de nossos pesquisados, membros da geração Y em ambiente universitário, discorda da existência de apenas um grupo de crenças verdadeiro, como asseveram a maioria das religiões, especialmente as de revelação. Como veremos mais adiante, entre as expressões que mais se repetiram nas questões abertas estão expressões que denotam exclusivismo religioso, e as mesmas apareceram sempre com conotação negativa.

Ao passo que entendemos a ideia de felicidade como estando num arrolamento com a cultura, então, a relação entre felicidade e crença religiosa foi útil para avaliarmos em que medida a cultura contemporânea favorece, ou não, o conceito de que felicidade e religião andam juntas. Nesse cruzamento notamos que os entrevistados não acreditam numa relação direta entre felicidade e crença religiosa. Ou seja, as crenças religiosas não são, para eles, fonte de satisfação pessoal. Além disso, independentemente do grau de concordância com as crenças de sua religião, nossos indivíduos não creem que se mudassem suas crenças isso os faria mais felizes. Isso pode ser percebido com detalhes na tabela abaixo.

**Tabela 12 – Relação entre a intensidade das crenças da religião vivenciada com o item trinta da escala de religiosidade.**

| Quanto às crenças da sua religião | I30. Poderia ser mais feliz se tivesse outra posição religiosa. |    |    |   |                     | Total |
|-----------------------------------|---|----|----|---|---------------------|-------|
|                                   | Discordo Totalmente   | 2  | 3  | 4 | Concordo Totalmente |       |
| Creio e concordo com tudo         | 10  | 1  | 0  | 0 | 2                   | 13    |
| Creio e concordo com a maioria    | 44  | 15 | 13 | 1 | 2                   | 75    |
| Creio e concordo com a minoria    | 14  | 6  | 10 | 3 | 1                   | 34    |
| Não creio nem concordo com nada   | 28  | 1  | 5  | 0 | 1                   | 35    |
| <b>Total</b>                      | 96  | 23 | 28 | 4 | 6                   | 157   |

### 3.7 RELIGIOSIDADE

Como já apontamos anteriormente, o conceito de religiosidade que adotamos é o de George Simmel (2009). A proposta de Simmel nos é útil, pois encaramos a religiosidade sendo independente da religião e um atributo natural ao homem. Entretanto, como Simmel afirma, a religiosidade pode mostrar seu “grau” mais intenso quando associada a práticas religiosas (Ribeiro, 2009, apud SIMMEL, 1998).

Dessa forma, tentamos compreender as especificidades da religiosidade dos membros da geração y em contexto universitário através das sentenças da

segunda parte do nosso questionário. Parte dessas afirmações estão relacionadas a religião institucional, enquanto em outras a religiosidade em seu estado mais primitivo foi priorizada. Para cada sentença os entrevistados poderiam optar por atribuir um valor numa escala de 1 a 5, sendo 1 discordo totalmente, 5 concordo totalmente e os demais números significando posições intermediárias. A tabela 12, a seguir, mostra como os participantes da pesquisa se manifestaram em cada sentença.

De posse dos resultados notamos que os estudantes indagados demonstraram baixo percentual de concordância com as afirmações que denotam relação com a religião institucional, mas alto percentual de concordância com as afirmações que sugerem analogia com aspectos de religiosidade não institucional, privada. Associado a isso, notamos grande intensidade em questões voltadas para a fé.

Entre outras coisas, esses resultados mostram que as questões que dizem respeito a religiosidade continuam a ser resignificadas pela modernidade em seu estado mais recente. Definitivamente a experiência da religiosidade para esse grupo social não é a igual a das gerações que o antecederam, mas, ao contrário, é relativamente diferente e está num processo de constante mudança.

Entretanto, diferente do que alguns julgam, os assuntos ligados a religiosidade fazem parte do cotidiano desses indivíduos, sendo que os mesmos exploram, de diferentes maneiras, esse atributo humano chamado religiosidade, que toca profundamente suas existências e que segundo Simmel é

comparável não só a uma única melodia, mas à chave na qual toda sinfonia da vida é tocada. O espaço da vida é permeado por aquela unidade íntima entre humanidade e certeza, tensão e paz, perigo e consagração que só pode ser chamada religiosa. (RIBEIRO, 2009, apud, SIMMEL, 1998).

**Tabela 13 - Frequência e percentuais das opções de reposta de cada item da escala de religiosidade**

| <b>Item/ Opção de reposta</b>  | <b>Discordo totalmente</b> | <b>2</b>  | <b>3</b>  | <b>4</b>  | <b>Concordo totalmente</b> | <b>Total*</b> |
|--|----------------------------|-----------|-----------|-----------|----------------------------|---------------|
| <b>I1. Ninguém pode interferir nas minhas crenças.</b>   | 27; 14,2%                  | 14; 7,4%  | 42; 22,1% | 30; 15,8% | 75; 39,5%                  | 188; 98,9%    |
| <b>I2. Ter fé é mais importante do que crenças e religiões.</b>  | 10; 5,3%                   | 8; 4,2%   | 22; 11,6% | 38; 20%   | 112; 58,9%                 | 190; 100%     |
| <b>I3. Respeitar o próximo é mais importante que se apegar a uma doutrina religiosa</b>                          | 6; 3,2%                    | 3; 1,6%   | 11; 5,8%  | 20; 10,5% | 150; 78,9%                 | 190; 100%     |
| <b>I4. A minha religião tem a doutrina verdadeira</b>  | 91; 47,9%                  | 23; 12,1% | 39; 20,5% | 12; 6,3%  | 19; 10%                    | 184; 96,8%    |
| <b>I5. Há vida após a morte e como viverei essa vida futura depende das minhas escolhas aqui</b>                 | 59; 31,1%                  | 27; 14,2% | 46; 24,2% | 13; 6,8%  | 42; 22,1%                  | 187; 98,4%    |
| <b>I6. Ter uma experiência sobrenatural é fundamental para a fé</b>  | 118; 62,1%                 | 26; 13,7% | 23; 12,1% | 9; 4,7%   | 12; 6,3%                   | 188; 98,9%    |
| <b>I7. Não concordo com os meus pais em assuntos espirituais</b>   | 39; 20,5%                  | 30; 15,8% | 61; 32,1% | 29; 15,3% | 29; 15,3%                  | 188; 98,9%    |
| <b>I8. Estou disposto a investir dinheiro para manutenção da minha fé e aprendizagem de assuntos espirituais</b> | 107; 56,3%                 | 37; 19,5% | 19; 10%   | 8; 4,2%   | 16; 8,4%                   | 187; 98,4%    |



|  |            |           |           |           |            |            |
|--|------------|-----------|-----------|-----------|------------|------------|
| <b>I9. A internet é um mecanismo útil na aprendizagem de assuntos espirituais.</b>         | 16; 8,4%   | 28; 14,7% | 56; 29,5% | 42; 22,1% | 44; 23,2%  | 186; 97,9% |
| <b>I10. A internet é um meio de propagar a minha fé.</b>                                   | 60; 31,6%  | 24; 12,6% | 48; 25,3% | 27; 14,2% | 25; 13,2%  | 184; 96,8% |
| <b>I11. Há questões pessoais que a religião não pode interferir.</b>                       | 13; 6,8%   | 15; 7,9%  | 23; 12,1% | 37; 19,5% | 99; 52,1%  | 187; 98,4% |
| <b>I12. Fazer o bem é a melhor religião.</b>   | 9; 4,7%    | 8; 4,2%   | 14; 7,4%  | 28; 14,7% | 129; 67,9% | 188; 98,9% |
| <b>I13. Os líderes religiosos da atualidade não são confiáveis.</b>                        | 19; 10%    | 32; 16,8% | 59; 31,1% | 38; 20%   | 37; 19,5%  | 185; 97,4% |
| <b>I14. As igrejas da atualidade não são confiáveis.</b>                                   | 25; 13,2%  | 37; 19,5% | 51; 26,8% | 33; 17,4% | 41; 21,6%  | 187; 98,4% |
| <b>I15. Todas as crenças religiosas tem alguma coisa de verdade.</b>                       | 27; 14,2%  | 26; 13,7% | 48; 25,3% | 32; 16,8% | 52; 27,4%  | 185; 98,4% |
| <b>I16. Tenho vontade de conhecer outras crenças religiosas diferentes da minha.</b>       | 26; 13,7%  | 22; 11,6% | 38; 20%   | 40; 21,1% | 61; 32,1%  | 187; 98,4% |
| <b>I17. Meus pais foram fundamentais na escolha da minha religião.</b>                     | 60; 31,6%  | 28; 14,7% | 37; 19,5% | 18; 9,5%  | 44; 23,2%  | 187; 98,4% |
| <b>I18. Acho bom meditar em algo, mesmo que não seja uma atividade religiosa.</b>          | 19; 10%    | 15; 7,9%  | 42; 22,1% | 38; 20%   | 74; 38,9%  | 188; 98,9% |
| <b>I19. Acredito que líderes religiosos podem ser uma fonte de orientação para a vida.</b> | 47; 24,7%  | 44; 23,2% | 47; 24,7% | 32; 16,8% | 18; 9,5%   | 188; 98,9% |
| <b>I20. Deveríamos ter apenas uma religião.</b>  | 121; 63,7% | 20; 10,5% | 24; 12,6% | 5; 2,6%   | 18; 9,5%   | 188; 98,9% |

|   |            |           |           |           |           |            |
|---|------------|-----------|-----------|-----------|-----------|------------|
| <b>I21. Preocupo-me se minha fé é culturalmente aceita.</b>   | 117; 61,6% | 24; 12,6% | 22; 11,6% | 12; 6,3%  | 11; 5,8%  | 186; 97,9% |
| <b>I22. Toda fé é válida independente das crenças particulares.</b>   | 16; 8,4%   | 14; 7,4%  | 33; 17,4% | 31; 16,3% | 94; 49,5% | 188; 98,9% |
| <b>I23. Os religiosos merecem ser ouvidos.</b>  | 17; 8,9%   | 26; 13,7% | 67; 35,3% | 35; 18,4% | 43; 22,6% | 188; 98,9% |
| <b>I24. As religiões são úteis na sociedade.</b>  | 15; 7,9%   | 20; 10,5% | 50; 26,3% | 39; 20,5% | 58; 30,5% | 182; 96,8% |
| <b>I25. O mais importante na religião é a prática e não as doutrinas.</b>                                   | 19; 10%    | 16; 8,4%  | 54; 28,4% | 40; 21,1% | 58; 30,5% | 187; 98,4% |
| <b>I26. Minha religiosidade é suficiente para dar sentido a minha vida</b>                                  | 51; 26,8%  | 23; 12,1% | 51; 26,8% | 26; 13,7% | 36; 18,9% | 187; 98,4% |
| <b>I27. Seria bom aprendermos várias crenças religiosas e optar por aquela(s) que mais nos faz(em) bem.</b> | 11; 5,8%   | 9; 4,7%   | 39; 20,5% | 42; 22,1% | 87; 45,8% | 188; 98,9% |
| <b>I28. Deus é mais uma força que uma pessoa.</b>   | 30; 15,8%  | 12; 6,3%  | 37; 19,5% | 33; 17,4% | 71; 37,4% | 183; 96,3% |
| <b>I29. Minha felicidade não depende da minha posição religiosa.</b>  | 16; 8,4%   | 22; 11,6% | 35; 18,4% | 29; 15,3% | 85; 44,7% | 187; 98,4% |
| <b>I30. Poderia ser mais feliz se tivesse outra posição religiosa.</b>                                      | 113; 59,5% | 28; 14,7% | 31; 16,3% | 6; 3,2%   | 8; 4,2%   | 186; 97,9% |

\*Os totais que não chegam a 100% ( $n=190$ ) se devem aos respondentes que se isentaram de dar resposta às respectivas questões.

Para concluir essa seção, geramos um índice por meio do somatório das respostas dos trinta itens que compõem a escala (segunda parte do questionário), sendo que o mesmo foi dividido em três partes iguais pelo percentil 33, e estas foram categorizadas da seguinte forma: religiosidade baixa (pontuação entre 35 ao 65), religiosidade média (entre 65 e 105 pontos) e religiosidade alta (pontuação acima de 105). As frequências e porcentagens podem ser vistas na tabela abaixo, mostrando que a maior parte da amostra possui um nível de religiosidade baixo (28,9%), seguido daqueles com nível médio de religiosidade (27,9%) e daqueles com nível alto (24,2%), como vemos na tabela abaixo. Porém, observamos que aproximadamente 65% do total possível de análise (81,1%) apresenta nível de religiosidade alto ou médio, o que sugere que a maior parte do grupo pesquisado apresenta uma preocupação recorrente com assuntos religiosos e/ou mantém práticas religiosas.

**Tabela 14 - Níveis da escala de religiosidade.**

| <b>Níveis de Religiosidade</b> | <b>Frequência</b> | <b>Porcentagem</b> |
|--------------------------------|-------------------|--------------------|
| Baixa                          | 55                | 28,9               |
| Média                          | 53                | 27,9               |
| Alta                           | 46                | 24,2               |
| <b>Total</b>                   | 154               | 81,1               |

### 3.8 PERGUNTAS ABERTAS

Tomando como referência o trabalho de Jorge Cláudio Ribeiro (2009), colocamos três perguntas abertas em nosso instrumento de pesquisa. As questões foram: (a) Quais as crenças da sua religião você mudaria se pudesse? (b) O que você mais admira nas religiões? (c) O que você mais critica nas religiões? A seguir apresentamos um quadro geral das respostas que foram dadas.

Com relação às crenças que seriam mudadas na religião dos participantes, parte considerável das respostas estava relacionada ao celibato e ao dízimo nas respostas mais específicas e ao exclusivismo religioso nas mais abrangentes. Essas repostas refletem algumas tendências já apresentadas aqui. Mais da metade dos nossos sujeitos têm reservas quanto à aceitação do corpo doutrinário da religião que professam e outra quantidade significativa mudaria parte do conjunto de crenças que suas religiões professam.

Quando perguntamos aos nossos entrevistados o que eles mais admiram nas religiões, as respostas, em sua maioria, estavam relacionadas ao auxílio emocional e pessoal que as religiões oferecem aos seus adeptos. Apareceram também respostas ligadas a capacidade que a religião tem de trabalhar com o indivíduo, tornando-o mais sociável à medida que restringe os impulsos humanos que vão de encontro à moral e a ordem pública.

É importante ressaltar que boa parte dos pesquisados admiram as religiões e até mesmo as veem como necessárias à humanidade. Para esses a religião contribui para a sociedade com valores significativos. Em conversas informais durante a aplicação do questionário percebemos que alguns poucos apontaram a religião como benéfica para a família e um meio de desfrutar de bons relacionamentos.

Já quando indagamos o que eles mais criticam nas religiões, as respostas estiveram quase todas ligadas a intolerância, alienação e opressão. Nosso grupo vê as religiões da atualidade como dominadoras, intolerantes e opressoras. Ao falarem sobre intolerância, alguns destacaram a intolerância contra homossexuais e contra aqueles que pensam diferente. Como já dissemos no segundo capítulo, a geração Y, no geral, é muito mais tolerante ao outro do que as gerações que a antecederam.

Muitas respostas estavam relacionadas ao poder opressor das religiões. Percebemos que para nossos entrevistados as religiões de nossa época fazem uso indevido da confiança que as pessoas depositam nas instituições e líderes religiosos. Para eles, o dinheiro arrecado nas doações dos fiéis, por exemplo, é algo inescrupuloso. A pesquisa já havia mostrado que a geração Y tem dificuldades em confiar nas instituições religiosas e nos seus líderes.

Por fim, boa parte das respostas que nos foram dadas versam sobre a capacidade que as religiões têm de alienar seus seguidores, essa é a visão de alguns dos respondentes. Nossos entrevistados pensam que as religiões inibem o pensamento crítico e independente, bem como demonstram certa aversão aos discursos religiosos institucionais da atualidade em função disso.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho procurou apresentar a relação entre a conjuntura sociocultural em que estamos inseridos – que aqui chamamos de crise da modernidade - e a religiosidade de um grupo social específico: membros da geração Y em contexto universitário. A investigação acerca da religiosidade desse grupo mostrou que o mesmo carrega algumas particularidades em relação a todo coletivo social e que, independente de fatores tais como classe social, tradição familiar, gênero etc., as novas gerações estão adotando uma postura peculiar quanto à religião e religiosidade. Isso torna esse grupo uma fonte de pesquisa pujante e necessária.

Para empreender nossa tarefa, foi preciso primeiro pensar acerca da conjuntura sociocultural contemporânea. Assim, percebemos que a literatura acadêmica acerca do tema da modernidade atual está sempre refletindo sobre como a modernidade afetou os mais diversos campos da vida social e cultural. Dentre esses campos, escolhemos verificar as relações entre modernidade e religião, epistemologia, cultura e economia, a fim de perceber em que a modernidade dos nossos dias difere da primeira modernidade. Entendemos que cumprindo essa tarefa, temos o mínimo de recurso possível para entender nosso atual contexto social, ambiente em que nasceram e vivem nossos sujeitos pesquisados.

Dessa forma, notamos que muito daquilo que fundamentou a modernidade desde o seu início, como por exemplo, o capitalismo, o saber científico, o individualismo, a autonomia religiosa, subsistiu ao tempo e ainda organiza grande parte da agenda social no Ocidente. Por outro lado, observamos também que em anos mais recentes a modernidade passou por um processo que nesse texto escolhemos classificar como uma crise, pois, vimos nascer, no seio da modernidade, uma série de novas demandas antes pouco conhecidas e que abalaram sua estrutura como, por exemplo, a suspeita epistemológica, a economia baseada nos serviços e na tecnologia, o pluralismo cultural e religioso, dentre outros.

A constatação dessa realidade inaugurou, no mundo acadêmico, uma gama de terminologias e conceitos que se propõem a descrever a “modernidade” contemporânea. Algumas delas são “modernidade tardia”, “ultramodernidade”, “hipermodernidade”, “modernidade fragmentada” sendo mais usual a “pós-modernidade”.. Essa discussão indica a tensão em que vive a modernidade contemporânea. Por isso, essa realidade não pode passar despercebida e precisa ser entendida a luz das novas demandas que ela traz.

Entre essas demandas está a forma como se experimenta a religião e a religiosidade na atualidade. Podemos dizer isso, pois, ao longo da pesquisa notamos que as particularidades da epistemologia, da cultura, da economia e da religião em nosso contexto atual, trouxeram nossas perspectivas para a religiosidade na contemporaneidade. Como consequência a religiosidade adquiriu uma “face” cada vez mais plural, privada e individualiza. Quer associada à religião institucional ou não, a religiosidade demonstra estar muito viva à medida que o tempo passa, porém se manifesta em novas formatações. Como exemplo, temos os radicalismos religiosos, a espiritualidade sem religião e/ou Deus dos ateus, o misticismo religioso tradicional das populações menos desenvolvidas etc.

Foi nesse contexto que nasceu a geração Y. Segundo Karl Mannheim (1982), as descontinuidades históricas são úteis na identificação do nascimento de uma geração. Ou seja, toda vez que surge no cenário histórico-social algo que traz uma nova ordem, provavelmente surge também uma nova geração. Se pensarmos que as inovações que contribuíram para o desenvolvimento de alguns dos paradigmas dessa nova modernidade se consolidaram em nosso país entre meados dos anos 80 e início dos anos 90, vemos nesse período um ambiente sociocultural propício para a chegada de um novo grupo geracional.

Karl Mannheim (1982), que tem o que muitos chamam de mais completa exposição sobre o problema geracional, afirmava também que o que caracteriza uma geração não é o fator biológico da idade apenas, mas principalmente seu modo de pensamento. Então, na tentativa de compreender esse grupo geracional, pensamos nas particularidades do seu pensamento e estilo de vida, em conexão com os campos que trabalhamos: epistemologia, cultura, economia e religião.

Por fim, a pesquisa de campo que empreendemos nos deu um retrato, ainda que de relance, da religiosidade juvenil. Sabemos que esse pode não ser um retrato fiel, com amplos detalhes, pois, entendemos que nosso grupo vive em um período de transição, que é a juventude. Além disso, a religiosidade é um dos aspectos mais sensíveis e abstratos da vida humana, de forma que tudo o que conseguimos captar sobre ela, quer seja através de observação, diálogo ou questionário, nunca será suficiente. Acrescentamos a isso o fato de nosso instrumento de pesquisa carregar consigo limitações. Sabemos que o quadro que montamos não retrata com exatidão todo o universo de jovens da geração Y em ambiente universitário, pois, fatores como a região onde a pesquisa acontece, tem ampla relação com os resultados encontrados.

Visto isso, notamos que os dados coletados mostraram um grupo que experimenta a religiosidade de forma muito diversa das gerações anteriores. Nossos entrevistados tem uma vida religiosa institucional cada vez menos ativa, buscando as “periferias” da experiência com o sagrado. À medida que uma grande parcela se identifica como fora do sistema de confissões religiosas, muitos deles admitem a validade e importância da fé e parecem experimentá-la de maneiras não tão convencionais. Apesar disso, uma parte dos entrevistados aderiu à tradição religiosa de seus pais, porém, como já dissemos, reorganizou a forma como vivenciam seus ritos.

Nossos jovens são definitivamente contra a ideia de que as igrejas e seus líderes são úteis no aprendizado e manutenção da fé. Enquanto adquirem conhecimento religioso em contato com outros, especialmente através do mundo digital, eles consideram o ambiente religioso institucional intolerante, repressor e alienante. Essas características vão de encontro ao que eles acreditam, como por exemplo, que todas as religiões têm verdades, são úteis e deveriam ser conhecidas para que daí pudéssemos escolher a que mais nos encaixamos.

Paralelo a isso, os membros da geração Y se mostraram interessados no diálogo sobre a religião e a religiosidade. Durante a pesquisa observamos que esses são temas muito vivos no imaginário dessa geração. Nossos sujeitos apreciam a manifestação mística/religiosa e a meditação acerca do que é transcendente. Além disso, ao analisarmos suas práticas religiosas, crenças,



opinião sobre a religião e as representações do sagrado presentes em seu imaginário percebemos que os mesmos, em geral, demonstram uma religiosidade ativa.

## ANEXOS



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE – UFS**  
**CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS – CECH**  
**NÚCLEO DE CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

Este questionário faz parte de uma pesquisa, como requisito parcial para obtenção do título de mestrado em Ciências da Religião, que estuda a dinâmica religiosa de estudantes universitários. As informações coletadas serão consultadas exclusivamente pelo pesquisador e o seu orientador e não é necessária a identificação do participante.

|  |
|--|
| Q1. Curso:   |
| Q2. Idade:   |
| Q3. Sexo: <ul style="list-style-type: none"> <li>1. Masculino</li> <li>2. Feminino</li> </ul>  |
| Q4. Grau de escolaridade do pai: <ul style="list-style-type: none"> <li>1. Ensino fundamental incompleto</li> <li>2. Ensino fundamental completo</li> <li>3. Ensino médio incompleto</li> <li>4. Ensino médio completo</li> <li>5. Ensino superior incompleto</li> <li>6. Ensino superior completo</li> <li>7. Pós-graduado</li> </ul> |
| Q5. Grau de escolaridade da mãe: <ul style="list-style-type: none"> <li>1. Ensino fundamental incompleto</li> <li>2. Ensino fundamental completo</li> <li>3. Ensino médio incompleto</li> <li>4. Ensino médio completo</li> <li>5. Ensino superior incompleto</li> <li>6. Ensino superior completo</li> <li>7. Pós-graduado</li> </ul> |

Q6. Moro com:

1. Meus pais
2. Esposo/esposa
3. Outros familiares
4. Amigos
5. Sozinho

Q7. Religião do pai:

1. Católica
2. Protestante tradicional
3. Evangélica pentecostal
4. Afro-brasileira
5. Espírita
6. Oriental
7. Judaica
8. Islâmica
9. É ateu
10. É agnóstico
11. Crê em Deus, mas não possui religião
12. Outra:

Q8. Religião da mãe

1. Católica
2. Protestante tradicional
3. Evangélica pentecostal
4. Afro-brasileira
5. Espírita
6. Oriental
7. Judaica
8. Islâmica
9. É ateu
10. É agnóstico
11. Crê em Deus, mas não possui religião
12. Outra:

Q9. Sua religião:

1. Católica
2. Protestante tradicional
3. Evangélica pentecostal
4. Afro-brasileira
5. Espírita
6. Oriental
7. Judaica
8. Islâmica
9. Sou ateu
10. Sou agnóstico
11. Creio em Deus, mas não possuo religião
12. Outra:

|  |
|--|
| <p>Q10. Quanto a sua presença nos encontros de sua religião:</p> <ol style="list-style-type: none"><li>1. Frequento uma vez por semana</li><li>2. Uma vez por mês</li><li>3. Somente em datas especiais</li><li>4. Não frequento</li></ol>   |
| <p>Q11. Qual o principal motivo que te faz pertencer a sua religião?</p> <ol style="list-style-type: none"><li>1. Foi a tradição que recebi dos meus pais</li><li>2. Tenho uma rede de amizades lá</li><li>3. Tive uma forte experiência sobrenatural</li><li>4. Me sinto engajado social e emocionalmente lá</li><li>5. Outro/Qual:</li></ol> |
| <p>Q12. Quanto às crenças da sua religião:</p> <ol style="list-style-type: none"><li>1. Creio e concordo com tudo</li><li>2. Creio e concordo com a maioria</li><li>3. Creio e concordo com a minoria</li><li>4. Não creio nem concordo com nada</li></ol>   |
| <p>Q13. Se você pudesse, mudaria alguma crença da sua religião?</p> <ol style="list-style-type: none"><li>1. Sim</li><li>2. Não</li></ol>  |
| <p>Q14. Qual(is):</p>  |
| <p>Q15. O que você mais admira nas religiões?</p>  |
| <p>Q16. O que você mais critica nas religiões?</p>   |

Numa escala de um a cinco classifique as afirmações abaixo. Um significa discordo totalmente e cinco concordo totalmente, os demais números significam posições intermediárias:

|  |   |   |   |   |   |
|--|---|---|---|---|---|
| I1. Ninguém pode interferir nas minhas crenças.  | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| I2. Ter fé é mais importante do que crenças e religiões.   | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| I3. Respeitar ao próximo é mais importante que se apegar a uma doutrina religiosa.                               | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| I4. A minha religião tem a doutrina verdadeira.  | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| I5. Há vida após a morte e como viverei essa vida futura depende das minhas escolhas aqui.                       | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| I6. Ter uma experiência sobrenatural é fundamental para a fé.  | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| I7. Não concordo com os meus pais em assuntos espirituais.   | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| I8. Estou disposto a investir dinheiro para manutenção da minha fé e aprendizagem das crenças da minha religião. | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| I9. A internet é um mecanismo útil na aprendizagem de assuntos espirituais.                                      | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| I10. A internet é um meio de propagar a minha fé.  | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| I11. Há questões pessoais que a religião não pode interferir.  | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| I12. Fazer o bem é a melhor “religião”.  | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| I13. Os líderes religiosos da atualidade não são confiáveis.   | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| I14. As igrejas da atualidade não são confiáveis.  | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| I15. Todas as crenças religiosas tem alguma coisa de verdade.  | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| I16. Tenho vontade de conhecer outras crenças religiosas diferentes da minha.                                    | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| I17. Meus pais foram fundamentais na escolha da minha religião.  | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| I18. Acho bom meditar em algo, mesmo que não seja uma atividade religiosa.                                       | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| I19. Acredito que líderes religiosos podem ser uma fonte de orientação para a vida.                              | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| I20. Deveríamos ter apenas uma religião.   | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| I21. Preocupo-me se minha fé é culturalmente aceita.   | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| I22. Toda fé é válida, independente das crenças particulares.  | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| I23. Os religiosos merecem ser ouvidos.  | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| I24. As religiões são úteis para a sociedade.  | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| I25. O mais importante na religião é a prática e não as doutrinas.   | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| I26. Minha religiosidade é suficiente para dá sentido a minha vida.  | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| I27. Seria bom aprendermos várias crenças religiosas e   | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |

|   |   |   |   |   |   |
|---|---|---|---|---|---|
| optar por aquela(s) que mais nos fazem bem.                     |   |   |   |   |   |
| I28. Deus é mais uma força que uma pessoa.                      | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| I29. Minha felicidade não depende da minha posição religiosa.   | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| I30. Poderia ser mais feliz de tivesse outra posição religiosa. | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |

## REFERÊNCIAS

BARROS, Aidil de Jesus Paes de; LEH FELD, Neide Aparecida de Souza. **Projeto de pesquisa: propostas metodológicas**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990.

BASTOS, Larissa. Em decisão polêmica, Igreja Batista do Pinheiro libera batismo de homossexuais. **Portal Gazeta**, Recife-PE, 12/03/16. Disponível em: <http://gazetaweb.globo.com/portal/especial.php?c=5823>. Acesso: 09/05/16.

BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e Ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. **Ética pós-moderna**. São Paulo: Paulus: 2003.

BELL, Daniel. **O advento da sociedade pós-industrial: uma tentativa de previsão social**. São Paulo: Cultrix, 1973.

BERGER, Peter. **O dossel sagrado**. Petrópolis – RJ: Vozes, 2008.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno**. Petrópolis – RJ: Vozes, 1995.

BERGER, Peter; ZIJDERVALD, Anton. **Entre a fé e a dúvida: como ter convicções sem se tornar um fanático**. Rio de Janeiro: Campus, 2012.

DURKHEIM, Émile. **As Formas elementares de vida religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1989.

FEIXA, Carles; LECCARDI, Carmem. O conceito de geração nas teorias sobre juventude. **Sociedade e estado**. Brasília, vol.25, no.2, maio/2010.

FORACCHI, Marialice M. **A juventude na sociedade moderna**. São Paulo: Pioneira, 1972.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Ed. Unesp, 1991.

GLAESER, Edward L. **Os centros urbanos: a maior invenção da humanidade**. Rio de Janeiro: Campus, 2011.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HARVEY, David. **Condição pós-moderna**. São Paulo: Loyola, 2008.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

HIMMELFARB, Gertrude. **Os caminhos para a modernidade**: os iluminismos britânico, francês e americano. São Paulo: Realizações, 2011.

IBGE, 2010. **Censo Demográfico de 2010**. Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, dados referentes ao Brasil. Disponível em: <<http://www.ibge.com.br>>. Acesso em: 15/04/2016.

KIMBALL, Dan. **Igreja emergente**: cristianismo clássico para as novas gerações. São Paulo, Vida, 2012.

KINNAMAN, David. **Geração perdida**: por que os jovens estão abandonando a igreja e repensando a fé. Pompeia: São Paulo, 2014.

KUJAWISKI, Gilberto. **O ocidente e sua sombra**. Brasília: Letrativa, 2002.

LANCASTER, Linne C.; STILLMAN, David. **O Y da questão**: como a geração Y está transformando o mercado de trabalho. São Paulo: Saraiva, 2011.

LIBÂNIO, J. B. **A vida religiosa na crise da modernidade brasileira**. São Paulo: Loyola, 1995.

LIBÂNIO, J. B. **A vida religião no início do milênio**. São Paulo: Loyola, 2002.

LIBÂNIO, J. B. **Jovens em tempos de pós-modernidade**: considerações socioculturais e pastorais. São Paulo: Loyola, 2004.

LIPOVETSKY, Gilles. **Os tempos hipermodernos**. Rio de Janeiro: Barcarolla, 2004.

LIPOVETSKY, Gilles. **A felicidade paradoxal**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

LYOTARD, Jean-François. **Condição pós-moderna**. 10 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

MANNHEIM, Karl. **Sociologia**. Ática: São Paulo, 1982.



MARCONI, Maria de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Metodologia do trabalho científico**. São Paulo: Atlas, 2001.

MARTINS, Cristina. Geração digital, geração net, millennials, geração y: refletindo sobre a relação entre as juventudes e as tecnologias digitais. **Revista unilasalle**. Canoas, n. 29, p. 141-151, ago 2015.

OLIVEIRA, Sidnei. **Geração Y: o nascimento de uma nova versão de líderes**. 3 ed. São Paulo: Integre, 2010.

OLIVEIRA, Silvio Luiz. **Tratando de metodologia científica**. São Paulo: Pioneira, 2001.

OLIVEIRA, Sidinei; PICCININI, Valmiria; BITTENCOURT, Betina. Juventudes, gerações e trabalho: é possível falar em geração Y no Brasil? **Organizações & sociedade**. Salvador, vol. 19, n. 62. Jul/set 2012.

PAPALIA, Diane E.; FELDMAN, Ruth Duskin. **Desenvolvimento humano**. 12 ed. AMGH: Porto alegre, 2013.

RIBEIRO, Jorge Cláudio. **Religiosidade jovem: estudo entre universitários**. Loyola: São Paulo, 2009.

ROUANET, Sérgio Paulo. **Mal estar na modernidade**. São Paulo. Companhia das Letras, 1993.

SIMMEL, Georg. **Religião: ensaios**. São Paulo: Olho d'Água, 2009.

TAPSCOTT, Don. **A hora da geração digital: como os jovens que cresceram usando a internet estão mudando tudo, das empresas aos governos**. Rio de Janeiro: Agir Negócios, 2010.

TEIXEIRA, Ana Paula Pydd; *et al.* O sentido do trabalho: uma análise à luz das Gerações X e Y. **Revista Unilasalle**. Canoas, n. 25, p. 25-37, 2014.

THEISEN, Jonas; FUCHUS, Henry. Conhecendo a geração y em busca de novos parâmetros de evangelização pelo. In: CONGRESSO ESTADUAL DE TEOLOGIA, 1., 2013, São Leopoldo: RS. Anais... São Leopoldo: EST, p. 110-125, 2001.

VASCONCELOS, K.; MERHI, D.; GOULART, V.; SILVA, A. A geração Y e suas ancoras de carreira. **Revista Gestão. Org.** Recife. v. 8, n. 2, p. 226-244, mai/ago 2010.

VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna**. 2. ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2007.

WELLER, Wivian. A atualidade do conceito de gerações de Karl Mannheim.  
**Revista Sociedade e Estado.** São Paulo, v. 25, ano 4, p. 205-224, nov/2010.